20/-

خصوص الکلم

فی حل

فصوص الحکم

مولانا اشرف علی تھانوی

نذیر سنز پبلشرز
۴۰۔ اے اردو بازار، لاہور

خصوص الکلم

فی حل

فصوص الحکم

مولانا اشرف علی تھانوی

سنز پبلشرز

اردو بازار لاہور

قال الله تعالى في الحديث القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب

چوں از اسباب معاداة اولیاء، در حق طائفه جهلاء، از اہل غلو و شقاء، عدم فہم بعضے کلام ایشان ست از اسرار عرفاء، و منجمله مقاصد منیعه فقراء، و صون مسلمین بود از چنین بلاء، و آں ہم وارد ست برآں زر عید ولا داء، و طریق صون چنانکه منع ست از مطالعه چنیں کلام و داشتن او در پرده خفاء، ہمچنیں قت خفی نماندن شرح او ست بما فیه شفاء، و بعضے از ابواب رساله مسماة به

خصوص الکلم
فی حل فصوص الحکم
مع
الحل الاقوم
لعقد فصوص الحکم

که پارهٔ از اجزاء رساله است نظری بود از مظاہر صون دو فقاء، چراکه حل ستر مقامات صعبه از فصوص الحکم که بعضے مسئله مؤلفات شیخ اکبر قدس سرہ ست و نسبت بزندقه بین الاعداء ست رافع اشکال ست بیکس غماء، از سراج العلماء، تاج الاتقیاء، مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی

[illegible]

از مطبع [illegible] شائع ہوئی

خُصُوصُ الکَلِم
فِی حَلِّ
فُصُوصِ الحِکَم

لبعد الحمد والصلوٰۃ یہ حل ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وھو ھذا۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہٗ

السلام علیکم۔ جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرے تو میں اردو میں اسکی شرح کردوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہے حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔ فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اور بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کرونگا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے ضلالت زیادہ پھیلی اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپکے سوائے نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہے یا معتقدین شیخ مگر نا بدیں شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبد الحی عفی عنہ تربیا زا شفاخانہ رحمانی حیدر آباد دکن“۔ گو مجھکو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام میرے قابو کا ہے یا نہیں مگر تکلاً علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا نہ کرانا اُن کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کیگئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آجاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سب کے سب جمیع کمالات علمیہ و عملیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت و

ﮧ یعنی خاص و ممتاز نقش جن فصوص کے حل میں کلم بکسر الکاف وفتح اللام کلمہ کی جمع ہے کذا فی القاموس اور خصوص و امتیاز اس اعتبار سے ہے کہ ان میں شریعت اور تصوف کے متعلق لکھا گیا ہے ۱۲ منہ

تعلق ہے باینمعنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب ہے کسی پر کوئی اور تعیین ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجیہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرد مثلاً حضرت اسمٰعیلؑ کو صادق الوعد کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاءؑ میں مشترک ہے مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں بتخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کرونگا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گذر گیا اتفاق سے وہاں جو گذر ہوا تو اُن کو منتظر پایا پوچھا کہ آپ ابتک یہاں ہی ہیں آپنے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہونگا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انہ کان صادق الوعد اور جو صدق وعدہ واجب ہے اسمیں عدم حرج کی قید دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا ایفاء وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر آپنے عملاً اسکو مطلق رکھا وعلیٰ ہذا کمالات اخریٰ اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہے فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ کے بھی ہیں کذا فی الشرح لمولانا الجامیؒ اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا معنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ انبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ۔ نوحیہ۔ موسویہ۔ عیسویہ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمۂ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فالموجودات کلہا کلمات اللہ التی لا تنفد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ۔ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمۃ فردیۃ فی کلمۃ محمدیۃ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والتحیہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہے وعلی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص کبھی کشفی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں وجدانی وکشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں گو کہیں نصوص سے متاید بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی نصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اسپر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی خواہ متساوی الشقین رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر کے بھی خلاف نہو تو اس کی اجازت ہے مگر جانب مخالف کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے، اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کامل ہونا شہادت اساطین امت سے (جسکی صحت حدیث انتم شهداء الله فی الارض کا مدلول ہے) ثابت ہے اس لئے اس سے شیخ پر طعن کرنا سوء ادب و محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی مناسب توجیہ کیجاویگی یا تو اس کو اجتہادی غلطی کہا جاویگا یا اس کی نسبت الی الشیخ کی تغلیط کیجاویگی جیسا کہ درمختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکنا تیقنا ان بعض الیهود افتراها علی الشیخ قدس سرہ اھ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہو چنانچہ ردالمحتار میں رسالہ تنبیہ الغبی بتبرئۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نحن قوم یحرم النظر فی کتبنا اھ اور عارف رومیؒ نے بھی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز　　چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش ایں الماس بے اسپر میا　　کز بریدن تیغ را نبود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ وحسن توفیقہ اللهم اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین

آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیۃ الطریق الامم من المقام الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لاختلاف الامم سب ستایش ثابت ہے اللہ تعالے کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ یعنی انبیاء علیہم السلام کے (کما ذکرت فی المقدمۃ) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہے طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے اتحاد کے ساتھ اور مراد طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بما جاء من عند اللہ والعمل بمقتضاہ (کذا قال بالی آفندی) یعنی سب انبیاء کا دین ایک ہی چنانچہ اصول کا متحد ہونا مسلم ہے اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سب سے مقدم ہے مراد اس سے مرتبہ احدیۃ ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کونیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الٰہیہ میں اسکا تقدم گو زمانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الٰہیہ میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر کذا قال الجامیؒ۔ آگے اختلاف فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلاتے ہیں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف امم کے فرعاً مختلف ہوگئے مراد یہ ہے کہ امم کے امزجہ واحوال و مراتب و عرف و عادات اور انکی نظر اور معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گو ادیان یعنی شرائع بتعدد انبیاء اہل شرائع کے اور مذاہب یعنی اور مجتہد فیہا بتعدد اہل اجتہاد کے مختلف ہوگئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ و دین الحق ہے متحد ہے کذا قال الجامیؒ وصلی اللہ علی ممد الہمم من خزائن الجود والکرم بالقیل الاقوم محمد وآلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کاملہ نازل فرماوے اس ذات مقدس پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جود و کرم کے خزائن سے یعنی اُن خزانوں سے فیض لیکر امت پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ سے ہے جو ہر طرح اقوم و اعدل ہے یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اُن کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اما بعد** فانی رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریتہا فی العشر الآخر من محرم سنۃ سبع و عشرین وستمائۃ

بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي هذا كتاب فصوص
الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله
ولاولي الامر منا كما امرنا به فحققت الامنية واخلصت النية وجردت القصد و
الهمة لابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة
ولا نقصان وسألت الله ان يجعلني فيه وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه
جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي في الروع النفسي بالتاييد الاعتصامي
حتى اكون مترجما لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب
انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس وارجو ان
يكون الحق تعالى لما سمع دعائي قد اجاب ندائي فما القي الا ما يلقى الي ولا انزل في
هذا المسطور الا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا برسول ولكني وارث ولآخرتي
حارث ه فمن الله فاسمعوا + والى الله فارجعوا + فاذا ما سمعتم + ما اتيت به
فعوا + ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا + ثم منوا به على + طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي + وسعتكم فوسعوا + ومن الله ارجوا - ان اكون ممن ايد فتايد
وايد - وقيد بالشرع المحمدي المطهر فتقيد وقيد - وان يحشرنا في زمرته كما جعلنا من امته

بعد حمد و صلوٰۃ کے کہتا ہوں کہ میں نے ایک رویا مبشرہ میں جو مجھکو دکھلائی گئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم ۶۲۷ھ کے اخیر عشرہ میں محروسہ دمشق میں اور آپکے دست
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اُس کو لو اور
لوگوں پر اسکو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کرینگے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا ہے
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اُسکے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوا الامر ہیں اُنکے لئے جیسا ہمکو حکم ہوا ہے
پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا نہ اُسمیں بیشی کی اور نہ کمی کی - اور حق تعالیٰ

ه بعض نسخوں میں لا کا لفظ زیادہ ہے اور بعض میں الیٰ ہے اور مجموع بھی حاصل معنی ہے ۱۲ منہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھکو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) اپنے جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (درخواست) کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی کرتی ہے اور میرا قلب اُنپر مشتمل ہے اِن سب میں وہ مجھکو القاء رحمانی اور افاضہ روحانی کیساتھ خاص فرمادے جو کہ قلب نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء وافاضہ کا محل قلب ہے جو منسوب ہے نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس وقلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی مدرک نفس ہے اور قلب اسکا ایک آلہ شاید اس وصف سے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضہ جو قلب میں ہوا ہے اسکے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اسمیں آمیزش نہیں ہوتی یعنی میرے گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجۃ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاء رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہو اور نسبت تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ ایسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالےٰ کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصنیف کرنے والا نہ بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل مجمل یا تفسیر مبہم میں اجتہاد ہو اسکی نفی مراد نہیں تاکہ جو شخص اہل اللہ اہل قلب میں سے اُسپر واقف ہو وہ یقین کرلے کہ یہ کتاب مقام تقدیس سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنمیں تلبیس داخل ہوسکتی ہے اور (اس درخواست کیساتھ میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالےٰ نے جب میری دعا سنی ہوگی تو میری ندا کو قبول فرمالیا ہوگا پس میں (اے ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھپر القاء کئے جاتے ہیں اور اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھپر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی آخرت کے لئے حارث یعنی کاسب و ساعی ہوں (اسمیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی انسان مکلف اعمال کا رہتا ہے) **ترجمہ اشعار** سو اللہ ہی کی طرف سے (ان مضامین کو) سنو (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اللہ ہی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو (تاکہ تمکو متعلق علوم پر مطلع فرمادیں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو جنکو میں لایا ہوں اُن کو

یاد رکھو + پھر اپنی فہم سے مفصّل کرلو + قول مجمل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بنجاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُسکے طالبین پر اور ان سے اُس رحمت کو مت روکو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہوگیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہوگیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہوگیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (اسمیں عمل بالشریعۃ کا کتنا اہتمام ہے اور یہی مذہب ہے تمام صوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمادے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے ف کتاب کے کسی مضمون کا اجتہادی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بالا لقاء السبوحی یا کون مترجما متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارات بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکریہ سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیثی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہہ فتوحات مکیہ کا حوالہ بصیغہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کرسکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس مظہر کی بنا پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کردیتے ہیں اب وہ فصوص شروع ہوتے ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

عمارۃ العالم بامارۃ آدم

(یعنی)

باب اول ملقب بہ فص حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما القاہ المالک علی العبد من ذلک فص حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی مالک حق نے اس کتاب (فصوص الحکم مری فی الرؤیا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مؤلف) پر القا فرمایا وہ فص حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الٰہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمۃ آدمیہ میں۔ کلمہ کی تفسیر پہلے

گند کچی یعنی مراد یہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آدمیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے جسد کو مرکب فرمایا کما فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد و عبد بن حمید وابو داؤد والترمذی وصححہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر وابو الشیخ فی العظمۃ والحاکم وصححہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنو ادم علی قدر الارض جاء منہم الاحمر والابیض والاسود وبین ذلک والسہل و الحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی کما فی الدر المنثور اخرج الدیلمی عن ابی ہریرۃ مرفوعا الہوی والبلاء والشہوۃ معجونۃ بطینۃ ادم علیہ السلام اھ و فی الحدیث فنسی آدم فنسیت ذریتہ وجحد آدم فجحدت ذریتہ اور باعتبار لغات وصنائع کے بھی کما فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ وعلم آدم الاسماء کلہا قال علمہ اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاۃ واخرج الدیلمی فی تاریخہ وابن عساکر والدیلمی عن عطیۃ بن بسر مرفوعا فی قولہ وعلم ادم الاسماء کلہا قال علم اللہ فی تلک الاسماء الف حرفۃ من الحرف وقال لہ قل لولدک و ذریتک یا ادم ان لم تصبروا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بہذہ الحرف ولا تطلبوہا بالدین فان الدین لی وحدہا خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہ اھ اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آدمیت ثابت کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے یائے کو اگر مسندیہ کہا جاوے نسبت کیلئے کہا جاوے جیسے ربانی میں ہے یعنی منسوب الی الالٰہ اور نسبت کی بنا جسطرح اتصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم آلہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا دراس شبہ کی اہل علم کو گنجایش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور یہ یا رنسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الالہیۃ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم مظہر ہے اسمار الٰہیہ کا اور انسان مظہر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مستجمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہے وانما قدم بیان ہذا الفص علی تعداد کلمہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لشانہ لاشتمالہ علی جمیع مایشتمل علیہ الفصوص المذکورۃ فی الکتاب مع زیادۃ وکانہ یستحق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لسائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التی لا یبلغہا الاحصاء ان یری اعیانہا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصر الامر لکونہ متصفا بالوجود ویظہر بہ سرہ الیہ فان رویۃ الشئی نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رویۃ نفسہ فی امر اخر یکون لہ کالمرأۃ فانہ یظہر لہ نفسہ فی صورۃ تعطیہا المحل المنظور فیہ مما لم یکن یظہر لہ من غیر وجود ہذا المحل ولا تجلیہ لہ یعنی جب حق سبحانہ وتعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہنا اپنے اُن اسمار حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں پہونچتا یعنی وہ اسما حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کا یوں کہدو کہ اُن اسمار کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرماوے جو جامع ہے اور (جس) امر کی آرزو تھی مطلوب ہے باعتبار مظہریت کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ) اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جاوے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الماکی مقدر ہے کذا قال بالی آفندی) یعنی ہر چند کہ قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھی اور وہ مظہر بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ اُن میں کوئی مظہر جامع نہ تھا اس لئے اُن میں ظہور ذات کا باعتبار خاص خاص اسمار کے تھا کل اسمار کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور مظہر و ظاہر میں مناسبت ضروری یا مستحسن ہے اسلئے اس مظہریت کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا اُن اسمار کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسمار کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسمار ہے تو خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسمار کا کہئے اور نظر کا عطف بصر پر ہے اور دونوں صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس مظہر جامع کے حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسمار کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس مظہر کو ایجاد فرمایا اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شئے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطہ سے دیکھنا یہ (آثار واحکام میں) اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرا امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بواسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر نہیں اس لئے کہ کسی مظہر میں دیکھنے کے وقت اس شئے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور مظہر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدون وجود اس محل کے اور بدون تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شئے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شئے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کے ہوتی مطلب یہ کہ ایک رویت ہے بلا واسطہ کسی مظہر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی مظہر مخلوق کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے، مثلاً ایک انکشاف ہے بواسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فرماوے اسلئے

اس واسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے یہ مظہر بھی من حیث الذات ومن حیث المظہریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظہر بھی حاصل تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ ہے کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظہر موجود فی العین اپنی ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہمکو علم نہیں یہ قول اُس قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جمیل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول ہی یہی کہدیا۔

وقد کان الحق اوجد العالم کلہ وجود شبح مسوی لا روح فیہ فکان کمرآۃ غیر مجلو ومن شأن الحکم الالٰہی انہ ما سوی محلا الا ولا بد ان یقبل روحا الٰہیا عبر عنہ بالنفخ فیہ وما ھو الا حصول الاستعداد من تلک الصورۃ المسواۃ لقبول الفیض التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یکون الا من فیضہ الاقدس فالامر کلہ منہ ابتداؤہ وانتہاؤہ والیہ یرجع الامر کلہ کما ابتدأ منہ فاقتضی الامر جلاء مرآۃ العالم فکان آدم عین جلاء تلک المرآۃ وروح تلک الصورۃ

اور حق تعالیٰ (قبل ایجاد آدم علیہ السلام) تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جسمیں روح نہو (میرے نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ نص ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و نص الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت ہوجہ مقصودیت کے گویا روح ہے عالم کی پس اس وقت وجود عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے تو عالم (بدون آدم کے) ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئینہ میں صورت مقصود

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں اسماء کامل طور پر ظاہر نہ ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسماء
کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً مظاہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور وہ کمالات عکوس وظلال ہوتے ہیں
اسماء کے تو ان اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان مظاہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور
انتقاع انسان پر موقوف ہے ظاہر نہ ہوئے تھے اسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو
عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا) اور حکم الہٰی کا اقتضاء (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے
ہیں وہ ضرور روح الٰہی کو قبول کرتا ہے (مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور) وہ روح وہ ہے جس کو
نفخ فی المحل سے تعبیر کیا جاتا ہے (عبارت میں تسامح ہے مراد نفخ سے منفوخ ہے یعنی جس روح کا ذکر
ہے اس قول میں ونفخت فیہ من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے اور مبنی ہے
کشف پر کہ ہر شئی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا انہ ماسوی محلا الا و
لابد ان یقبل روحا الٰہیا الخ پس عالم بھی اس وقت ایسی روح کیلئے مقتضی تھا) اور اس قبول
(و اتصاف بالروح) کا حاصل صرف یہی تھا کہ اس صورت مسواۃ میں ایک استعداد حاصل ہو جاوے
فیض کے قبول کرنے کی (یہاں بھی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ اتصاف بالروح سبب ہوتا ہے اتصاف
بالفیض کی استعداد کا مثلاً نطق ایک فیض ہے اسکی صلاحیت اس سبب سے ہے کہ وہ محل پہلے سے
متصف بالروح ہے پس اتصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامح ہے) اور مراد
اس فیض سے تجلی دائم ہے جاری نفسہ [illegible] حادث ہے اور مراد اس فیض
و تجلی دائم سے فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائیہ سے جو اعیان ثابتہ کو خارج میں مطابق
صور علمیہ کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض اقدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے
تقرر اعیان ثابتہ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات موقوف ہیں اتصاف
بالروح پر یہ تجلی فیض جن سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی
طرف اس امر میں محتاج ہوا کہ وہ ایسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلاء عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام
ہیں کما سیاتی فکان آدم عین جلاء تلک المرآۃ و روح تلک الصورۃ) اور ابھی قبل
تحقیق صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو لوجہ اپنے قدم فی مرتبۃ العلم و امتناع
تعلق الجعل بہما بالذات و الذاتیات کے مجعول نہیں اسمیں شائبہ استغناء عن الحق کا ہوتا ہے) اور اسکی

تحقیق یہ ہے کہ) وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہے (یعنی گو مجعول نہو مگر ذات کا محتاج ہے
چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہے) تو (اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات
عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئے ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہے) اور
انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہے) اور (بعد فناء وجود) سب امور اسی کی
طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوسی سے انکی ابتداء (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت
(عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلاء کی جاوے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان
ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلاء ہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام
پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصف جامعیت کا توقف وجود آدم علیہ السلام
پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا وصف
جامعیت دوسری اشیاء سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیاء بمنزلہ
آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدون صیقل
کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیاء سے نہ ہوا
تھا تو یہ تعارض ہے جواب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور یعنی بلا وصف جامعیت میں دو درجے ہیں ایک مطلق ظہور گو کامل نہ ہو اور ایک ظہور کامل سو دوسری
اشیاء میں ظہور تھا مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا
غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح اسمیں پس تعارض دفع ہو گیا وکانت الملائکۃ من بعض
قوی تلک الصورۃ التی ھی صورۃ العالم المعبر عنہ فی اصطلاح القوم بالانسان
الکبیر فکانت الملائکۃ لہ کالقوی الروحانیۃ والحسیۃ التی ھی فی النشأۃ الانسانیۃ
وکل قوۃ منھا محجوبۃ بنفسھا لا تری شیئا افضل من ذاتھا وان فیھا فیما تزعم الاھلیۃ
لکل منصب عالٍ ومنزلۃ رفیعۃٍ عند اللہ لما عندھا من الجمعیۃ الالٰھیۃ بین ما یرجع
من ذلک الی الجناب الالٰھی والی جناب حقیقۃ الحقائق وفی النشأۃ الحاملۃ لھذہ
الاوصاف الی ما تقتضیہ الطبیعۃ الکلیۃ التی حصرت قوابل العالم کلہ اعلاہ واسفلہ
اوپر آدم علیہ السلام کو صورۃ عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزاء اس عالم کے اعتبار سے
بمنزلہ قوی واعضاء ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزاء زید کے قوی اور اعضاء

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں نہ ملائکہ کی نہ غیر ملائکہ کی سب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملائکہ کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرماتے ہیں اس لئے ذکر میں ملائکہ کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملائکہ (مثل دیگر موجودات واجزاء عالم) اُس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (جس طرح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بمنزلہ بعض قوی کی تھے پس ملائکہ اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ و روحانیہ نشأۃ انسانیہ میں ہیں اور یہاں سے منشا مذکور ہے نزاع ملائکہ کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ) اُن قوی روحانیہ و حسیہ مذکورہ میں سے ہر قوۃ اپنی ذات میں (معرفت حقیقت سے) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی جو یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبہ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں اُن کا محجوب ہونا اظہر ہے اور وہ یہ نہیں سمجھتی کہ اس نشأۃ انسانیہ میں اس قوۃ کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشأۃ انسانیہ کے پاس ایک جامعیت الٰہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق فص ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتلاتے ہیں کہ یہ نشأۃ انسانیہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت) درمیان (دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اُس چیز کے جو اس ماعندہا میں سے راجع ہے جناب الٰہی درجناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اُس نشأۃ کے (یہاں فی بمعنی بین کے ہے) جو حامل ہے اُن اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں اُن اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قوابل کو یعنی اسکے اعلیٰ کو بھی اور اسکے اسفل کو بھی احاطہ (اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ اُن قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشأۃ انسانیہ دو چیزوں کو جامع ہے اسماء الٰہیہ کو بھی کہ اُن کا مظہر ہے اور جناب الٰہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الٰہی سے دوسرے مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشأۃ انسانیہ اسماء الٰہیہ کو جامع ہے اور حقائق امکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اسکے اصول انسان میں پائے جاتے ہیں وحقیقتہ فی رسالتی انوار الوجود والتجلی الاعظم

پس کمالات انسان اسماء الٰہیہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضاء طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جسمیں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی قابلیتیں مجتمع ہیں طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے پس وہ نشأۃ انسانیہ اس جامعیت کے سبب بڑے مراتب و مناصب کی اہل ہے جو کہ تکمیل خلافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قویٰ کو اسکی خبر نہیں اور ملٰئکہ بھی ان ہی قویٰ میں داخل ہیں اسلئے ملٰئکہ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور وجہ اس خبر نہ ہونے کی یہ ہے کہ اسکے لئے کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں وھذا امر لا یعرفہ الخ اور ملٰئکہ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا ہے سبحٰنک لا علم لنا الا ما علمتنا اور ذوقاً معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان ہی کو ہے اسلئے ملٰئکہ میں اسکی استعداد بھی نہیں ورنہ خاصہ خاصہ نہ رہیگا دلو یدہ قولہ تعالیٰ وعلم ادم الاسماء وقولہ تعالیٰ قال یاآدم انبئہم مع الفرق بین التعلیم والانباء علی ماذکرتہ فی تفسیر بیان القرآن ان اشتقت الیہ فانظر اور جب ملٰئکہ کہ اسوقت کے سب موجودات میں افضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات کو خبر نہ ہونا بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوا پس ملٰئکہ کی تخصیص احتراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضاء مقام کے سبب مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کے اول میں عرض کیا ہے

ف عقل اور نفس اور طبیعت اور ہیولیٰ اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف ہوا ہے کہ ان سب میں دو دو مرتبے ہیں مثلاً خاص روح اور ایک سب ارواح کی اصل اسی طرح ایک عقل کی جو سب عقول کی اصل ہے و قس علی ہذا البواقی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل یا کلی و نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہیولا اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں اور ان سب کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب اسماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطرادیہ اور اسماء الٰہیہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس رحمانی اور تاثیر فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجیہ کے اعتبار سے فیض مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیۃ وھذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر فکری بل ھذا الفن من الادراک لا یکون الا عن کشف الٰہی منہ یعرف ما اصل صور العالم القابلۃ لارواحہ فسمی ھذا المذکور انسانا و خلیفۃ فاما انسانیتہ فلعموم نشأتہ

وحصرة الحقائق کلها وهو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی به یکون النظر
وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمی انسانا فانه به نظر الحق الی خلقه فرحمهم فهو الانسان
الحادث الازلی والنشأة الدائم الابدی والکلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوده
فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم الذی هو محل النقش والعلامة التی بها یختم
الملک علی خزائنه وسماه خلیفة من اجل هذا لانه تعالی الحافظ به خلقه کما یحفظ
بالختم الخزائن فما دام ختم الملک علیها لا یجسر احد علی فتحها الا باذنه فاستخلفه
فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا مادام فیه هذا الانسان الکامل الا تراه اذا زال وفک الختم عن
خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها وخرج منها ما کان فیها والتحق بعضه
ببعضه وانتقل الامر الی الاخرة فکان ختما علی خزانة الاخرة ختما ابدیا اوپر بیان کیا تھا کہ
وہ قوی جنمیں ملئکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محجوب ہیں یہاں اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یہ امر یعنی جمعیت
آلہیہ کہ کمال خاص ہے انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ خاص
یہ فن کا ادراک یہ جمعیت آلہیہ کا بدون کشف الٰہی کے حاصل نہیں ہوتا اسی کشف الٰہی ہی سے یہ بات
معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے (چنانچہ کشف
سے معلوم ہوا کہ صور عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء آلہیہ ہیں کہ یہ صور ان حقائق کے مظاہر ہیں اور
ان اسماء کا جامع انسان ہے پس یہی جمعیت آلہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوئی جس کی خبر ملئکہ
کو نہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے
کہ اسکی نشأة تمام یعنی جامع ہے آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہے تمام حقائق (آلہیہ وکونیہ) کو اور پس
اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا بھی مادہ ہے ایک وجہ تسمیہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ تسمیہ
یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالی کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی
پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطے سے حق سبحانہ وتعالی نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
فرمائی پھر ان پر رحم فرمایا (یعنی ان پر نظر رحمت فرمائی اور اس نظر کی تحقیق اس فص کی ابتدا میں اس قول
میں گذر چکی لما شاء الحق الی قوله فان رؤیة الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیة نفسه فی

اور اخادر اس جگہ سب شبہات مرتفع ہو گئی ہیں! ور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا وللہ در العارف الرومی ؎ من نکردم خلق تا سودے کنم ✦ بلکہ تا بر بندگان جودی کنم ✦ اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے وہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کیگئی ہے اور یہاں حکمت صوریہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اسپر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور وجہ تشبیہ مردمک چشم سے احتیاج نہیں تعالی اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی المشکوٰۃ آخر باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبداللہ اور حق تعالیٰ کا تنزہ عیال سے ظاہر ہے۔ بس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیۃ من بعولہ ویقوم بر زقہ وہو ہہنا مجاز واستعارۃ) پس وہ (ہستی جامع) انسان ہے جو (ذاتاً و زماناً) حادث ہے (کذا فی الشرح لمولانا الجامی) ازلی ہے (یعنی مرتبہ وجود علمی میں جسکو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے تو اسکی ازلیت بھی اوروں سے رتبۃً مقدم ہے) اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گو جنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے ف اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے بس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمۂ فاصلہ جامعہ ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا ہوا اور اسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اور وں کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصل اس لئے کہ یہ نہ ہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل وتمایز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الٰہیہ و حقائق کونیہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تام ہو گیا (اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتری کا نگین انگشتری سے نسبت رکھتا ہے (جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے) اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان سبب ہے حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہے

محل نقش ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسمار الٰہیہ کا محل ہونا) اور آگے وجہ تسمیہ خلیفہ کی مذکور ہے جو اس پر متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے) اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب سے رکھا (اس آیت میں انی جاعل فی الارض خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ اسکے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر سے بادشاہ خزائن کی حفاظت کرتا ہے سو جب تک اُن خزائن پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اُسکے اذن کے اُن کے کھولنے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں (دینا) خلیفہ بنایا (یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق ہیں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب یہ کہ جس طرح نقش خاتم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہوتا ہے سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جبتک اسمیں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آویگی اور اللہ اللہ کہا جانا انسان کامل ہی کے سبب سے ہے) کیا تمکو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں سے) زائل ہو جاویگا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے گویا) خزانہ دنیا سے مہر توڑ دی جاویگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں وہ چیزیں نہ رہیں گی جو حق تعالیٰ نے اُن میں رکھی ہیں اور جو کچھ اسمیں ہے وہ اس سے نکل جاویگی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈمڈ ہو جاویگی (یعنی دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجاویگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا کے) امور (آخرت کی طرف) منتقل ہو جاوینگے (یہ تو تقریر ہوئی اسکے آلہ حفظ دنیا ہونے کی آگے عالم آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابدی بنجاویگا (یعنی جب آخرت کی طرف چلا جاویگا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاویگا اور چونکہ یہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا اسلئے عالم آخرت بھی وہ انکی ابدی ہوگا پس دنیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مفکوک تھا اور آخرت کے اعتبار سے مہر غیر مفکوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اسکے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے کہ دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کے واسطے والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ ولو یؤاخذ اللہ الناس بظلمہم ماترک علی ظہرہا من دابۃ آگے پھر مضمون ہے مظہریت فاعلیت الانسانیہ کا فتعلق جمیع مافی الصورۃ الالٰہیۃ من الاسماء فی ھذہ النشأۃ الانسانیۃ

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالیٰ علی الملائکة
فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك وانظر من این اتی علی من اتی علیه

فان الملائکة لم تقف مع ما
تعطیه نشأة هذا الخلیفة ولا وقفت مع ما تقتضیه حضرة الحق من العبادة الذاتیة
فانه ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیه ذاته ولیس للملائکة جمعیة ادم ولا وقفت
مع الاسماء الالهیة التی تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت ان لله اسماء
ما وصل علمها الیها فما سبحته بها ولا قدسته فغلب علیها ما ذکرناه وحکم علیها هذا
الحال فقالت من حیث النشأة اتجعل فیها من یفسد فیها ولیس الا النزاع وهو عین ما
وقع منهم فما قالوه فی حق ادم هو عین ما هم فیه مع الحق فلولا ان نشأتهم تعطی ذلك
ما قالوا فی حق ادم ما قالوه وهم لا یشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا
ثم لم تقف مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسبیح وعند
ادم من الاسماء الالهیة ما لم یکن الملائکة تقف علیها فما سبحت ربها بها ولا قدسته
عنها تقدیس ادم وتسبیحه فوصف الحق لنا ما جری لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالیٰ فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه بالتقیید فکیف لنا ان
نطلق فی الدعوی فنعم بها ما لیس لنا بحال ولا نحن منه علی علم فنفتضح فهذا التعریف
الالٰهی مما ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء غرض جو ہمارے صور آلہیہ (یعنی جو وجود
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشأہ انسانیہ میں ظاہر ہو گئے (صورة ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہیں آلہ حق کا اسلئے ان کو صور آلہیہ کہدیا وفی شرح بالی آفندی وهی ای
الصور) العالم باسره) پس اس نشأة انسانیہ نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ و جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملئکہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحٰنك لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور رکھ کے تم
اپنا تحفظ کرو (کہ کسی کی تنقیص کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرما دی اور غور کرو کہ جنپر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں سے آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہے یعنی) اسلئے کہ ملئکہ تو اُن اسمار پر واقف ہوئے جن کو اس خلیفہ کی نشأۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح بالی آفندی تعطیہ، تظہرہ فالوقوف ھھنا بمعنی الشعور والاطلاع وکذلک المذکور بعدہ فقد عدی بعلی باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اُس عبادت ذاتیہ پر واقف ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہیں (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت بجمیع الاسمار والصفات ہے) اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشأۃ میں حاصل ہو سکتی ہے کذا فی شرح بالی آفندی یعنی فرشتوں کو نہ جمیع اسمار کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع اسمار کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشأۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں کے آگے اس واقف نہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حقتعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا ہے جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملئکہ کو آدم علیہ السلام کی سی جمعیت حاصل بھی نہیں (اسلئے ملئکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہوئی جسمیں جمیع اسمار کا علم ہوا اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بالمعنی المذکور آنفا مطلوب ہے۔ اسلئے وہ اس سے ناواقف رہے) اور نہ ملئکہ اُن اسمار الٰہیہ پر واقف ہوئے جو اُن ملئکہ کے ساتھ خاص تھے اور جن اسمار کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ ہے کہ اُن اسمار پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہمارے ساتھ بایں معنی خاص ہیں کہ ہم اُنہی کے مظاہر ہیں دوسرے اسمار کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسمار کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رہ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے فانہ مایعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر ہے یعنی) ملئکہ کو یہ علم نہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسمار بھی ہیں کہ اُن تک ان کا علم نہیں پہونچا اسلئے اُن اسمار کے اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز کو بالکل نہ جانے اسکو اس جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرض و سوال آدم سے من وجہ علم ہوا اسوقت کہا لا علم لنا الا ما علمتنا) پس اُن ملئکہ پر وہ واقعی مذکور غالب ہوئی اور اس نادانی کے حال نے اُنپر تسلط کیا پس انھوں نے اس نشأۃ خاصہ (صونہ لعدم الوقوف) کے اعتبار سے کہدیا اتجعل

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء (یعنی آدم پر جرح کردی) اور یہ نہیں سمجھا کہ) اس (سفک دماء و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہے کذا فی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ کے مطلوب کے خلاف طلب کریگا) اور جو کچھ ملئکہ سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہے کہ حق تعالیٰ کے مطلوب یعنی استخلاف کی خلاف طلب کررہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ وہی ہے جسمیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کررہے ہیں (اور گوان کا ایسا کرنا ناواقفی سے ہے جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) بس اگر ان ملئکہ کی نشاۃ اس ناواقفی مذکور کو مقتضی نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے دکیونکہ یہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے نزاع تھا) لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی (کہ یہ نزاع ہے) سو اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت اس حیثیت سے ہوتی (کہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں اور مطلوب ہے مظہر جمیع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر کو جانتے اور اسکو جانکر تو آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی قالوا سبحنک لا علم لنا الا ما علمتنا بہر حال یہ عمل ناواقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان جانکر بھی خلاف و نزاع کریگا تو دونوں برابر کہاں ہوئے پھر اسکے کیا معنی ہوتے وھو عین ما وقع منھم جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملئکہ اس میں ناواقفی کے سبب خطائے اجتہادی سے معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں یک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ استخلاف انسان پر مطلع ہونیکے بعد تفویض سے جواب دیتے رائے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے ارشاد فرمایا گیا الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض واعلم ما تبدون وما کنتم تکتمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین ہیں گو ایک جگہ عتاب برنگ عتاب ہوگا (للتفاوت فی القصد) پھر ملئکہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی پر بس نہیں کی یہاں تک کہ اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعوی کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم علیہ السلام کی پاس اسقدر اسماء الٰہیہ تھے جن پر ملئکہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملئکہ کو آدم علیہ السلام کیطرح ان اسماء کی ساتھ تسبیح و تقدیس کرنیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے بیان فرمایا کہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس حد سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کی ساتھ ادب رکھنے کا طریقہ

عه [illegible] ۱۲

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اُسپر حاوی ہوں اُسکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اُس کا علم ہے
اس دعوے میں اُنکو بھی شامل کرلیں پھر فضیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو بتلا دینا وہ چیز ہے
کہ حق تعالیٰ نے اسکے ذریعہ سے اپنے اُن بندوں کو ادب سکھلایا ہے جو مودب وامین اور خلیفہ
ہیں امین سے اشارہ ہے حمل امانت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انی جاعل
فی الارض الخ کیطرف) ف شیخ رحمہ اللہ پر اس مقام میں حق جل وعلی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
اسلئے ملٰئکہ کے حق میں عنوان بیان قدرے تیز ہوگیا جسمیں وہ معذور ہیں مگر مجھکو لکھتے وقت تکلیف
ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اسکو زبان سے بھی نقل نہ کریں
فرشتوں کی بڑی شان ہے انہیں کے حق میں ارشاد ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ
یعملون اور ارشاد ہے لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون اور ارشاد ہے وھم لا یفرطون
اور ارشاد ہے ومن عندہ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنھار لا
یفترون باقی آدم علیہ السلام کے قصہ میں انکے اقوال سو علماء نے حشویہ کے مقابلہ میں انکے محامل صحیحہ دلائل
کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہے ثم نرجع الی الحکمۃ الالٰھیۃ
فنقول اعلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینھا فھی معقولۃ معلومۃ بلا شک فی
الذھن فھی باطنۃ لا تزال عن الوجود العینی ولھا الحکم والاثر فی کل ما لہ وجود عینی بل ھو
عینھا لا غیرھا اعنی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تزل عن کونھا معقولۃ فی نفسھا
فھی الظاھرۃ من حیث اعیان الموجودات کما ھی الباطنۃ من حیث معقولیتھا فاستناد کل موجود
عینی لھذہ الامور الکلیۃ التی لا یمکن رفعھا عن العقل ولا یمکن وجودھا فی العین وجودا تزول
بہ عن ان تکون معقولۃ وسواء کان ذلک الوجود العینی موقتا او غیر موقت ونسبۃ الموقت
وغیر الموقت الی ھذا الامر الکلی المعقول نسبۃ واحدۃ غیر ان ھذا الامر الکلی یرجع الیہ حکم
من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہ حقائق تلک الموجودات العینیۃ کنسبۃ العلم الی العالم والحیوۃ
الی الحی فالحیوۃ حقیقۃ معقولۃ والعلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الحیوۃ کما ان الحیوۃ متمیزۃ عنہ ثم نقول
فی الحق تعالیٰ ان لہ علما وحیوۃ فھو الحی العالم ونقول فی الملک ان لہ حیوۃ وعلما فھو الحی العالم ونقول

فی الانسان ان له حیوة وعلما فهو الحی العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحیوة واحدة ونسبتها
الی العالم والحی نسبة واحدة ونقول فی علم الحق انه قدیم وفی علم الانسان انه محدث فانظر الی ما احدثت
الاضافة من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الی هذا الارتباط بین المعقولات والموجودات
العینیة فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم کذلك حکم الموصوف به علی العلم
بانه حادث فی حق الحادث قدیم فی حق القدیم فصار کل واحد محکوما به ومحکوما علیه۔

(شروع فص میں ایجاد آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حاصل اجمالاً یہ تھا کہ اپنا مشاہدہ ایک مظہر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا فکان آدم عین جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة اور اسکے بعد یہاں تک قصۂ ملائکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا اب پھر پہلا مضمون حکمت ایجاد آدم عود کرتا ہے جس سے پہلے بعض مقدمات ہیں پھر مقصود کا ذکر ہے پس فرماتے ہیں کہ پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت آمیز کیطرف (جو خلق انسان میں مودع ہے) پس کہتے ہیں کہ (اول) اس (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) امور کلیہ (اعیان خارجیہ میں مشترک ہیں جیسے علم وحیات وقدرت وغیرہا کذا قال الجامی والقرینة علی ہذا القید قوله فیما بعد لا تزول عن الوجود العینی الخ ایسے امور کلیہ) کا وجود اگرچہ اپنی عین (یعنی خارج) میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی اسمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول ومعلوم ہیں (یعنی موجود فی الذہن ہیں) پس وہ (کلی ہونیکی حیثیت سے تو) باطن ہیں (کہ جنکا وجود خارج میں ممتنع ہے لیکن پھر بھی) وجود عینی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کے ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں (یہ بھی ظاہر ہے) اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان امور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے (چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکے اسکا اثر موجود خارجی میں یہ ہے کہ جن جن موجودات عینیہ میں متحقق ہے ان پر اسکے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تاثیر وتاثر کے علاقہ سے بڑھکر) وہ مالہ وجود عینی (یعنی موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان امور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا (چنانچہ موضوع محمول میں اتحاد کا علاقہ معلوم ومسلم ہے) اور مراد مالہ وجود عینی سے موجودات خارجیہ کی ذوات ہیں اھ) اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات خارجی بھی ہیں مگر باوجود اسطرح کے وجود خارجی کے) وہ امور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وموجود فی الذہن) ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئیں پس اعیان موجودات کے ضمن میں پائی جانے) کے اعتبار سے وہ ظاہر (یعنی موجود خارجی) ہیں جیسا کہ معقول ہونیکے اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جب ان امور کلیہ کا اثر اور حکم

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اسپر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اسکے موصوف بالکمال ہونیمیں) ان ہی امور کلیہ کیطرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں توان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے اتصاف بالکمالات میں کذا قال الجامیؒ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اسکے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا وقولہ استناد مبتدأ والخبر مقدر ای موجود قولہ بہذہ الامور متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہوکر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں ایسے طور پر ممکن نہیں کہ جسکے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہوجاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہے) خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان ہو یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم نہ ہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (یعنی جو اس حکم میں زمانی وغیر زمانی کو برابر کہا حاصل اسکا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کیطرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اسکا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہ ہوتا ہو اسلئے بطور استثنا منقطع بمعنی لکن استدراکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کیطرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اسکے کہ ان موجودات خارجیہ کے حقائق اسکو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جسطرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطہ سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کیواسطہ سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کی احکام کے ثابت ہونیکی مثال ہے (یعنی) جیسے علم کی نسبت کیجاوے عالم کیطرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حقیقۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز ہے (آگے تطبیق امثلہ کی تقریر ہے یعنی) جب ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں کہ اسکے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس وہ حی ہے عالم ہے اور فرشتے کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حی عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حی عالم ہے اور حقیقت علم کی (سب جگہ) ایک ہے (سو وہ امر کلی مشترک ہوا) اور اسی طرح حقیقت حیوۃ کی ایک ہے (وہ بھی امر کلی مشترک ہوا) اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حی کی طرف یکساں ہی نسبت ہے (یہ توضیح ہوئی اسکی کہ مثلاً حی اور علم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کلی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور (آگے اسکے عکس کی توضیح ہے کہ) ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان اور فرشتہ کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے (تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا گیا۔ تو یہاں خود امر کلی یعنی علم پر جو حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات کا امر کلی میں اثر ہوا اسی پر آگے تنبیہ فرماتے ہیں یعنی) سو ذرا غور کرو اس امر اور حکم میں جسکو اس اضافت (یعنی نسبت) نے الموجود العین بین الامر الکلی نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ ہیں مثلاً) پیدا کردیا فالحکم بیان لمانی ما احدثتہ اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کلی میں آگیا) اور معقولات (یعنی امور کلیہ) اور موجودات خارجیہ کے درمیان میں ربط خاص میں غور کرو جس طرح علم نے (کہ امر کلی ہے) اس ذات موجود فی الخارج پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جاویگا کہ وہ عالم ہے (اور یہ اثر ہے امر کلی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہے) علم پر (کہ امر کلی ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حدوث کے ساتھ موصوف ہو گیا اور قدیم میں قدم کے ساتھ موصوف ہو گیا۔ (اور یہ اثر ہے ذات کا امر کلی میں) پس (امر کلی اور موجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم بہ بھی ہو گیا اور محکوم علیہ بھی (یہاں محکوم بہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب سے قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بالمعنی المصطلح محکوم بہ کہاں ہوئی بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ یہ میں بارسببیت کی ہے صلہ کی نہیں یعنی محکوم بسببہ اس ذات کو محکوم بہ کہا جاویگا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا کذا قال الجامی

ف شیخ نے یہاں سے تمہید شروع کی ہے دعوی وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اسپر ہے کہ آن امور کلیہ

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو ابھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہو اور صفات ممکن کی اور ہو اور مفہوم کلی ان کے لئے عرض عام ہو اور اگر اسمیں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہدیا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کیجاوے تو دوسری بات ہے ومعلوم ان ھذہ الامور الکلیۃ وان کانت معقولۃ فانہا معدومۃ فی العین موجودۃ فی الحکم کما ھی محکوم علیہا اذا انسبت الی الموجود العینی فتقبل الحکم فی الاعیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی فان ذلک محال علیہا فانہا بذاتہا فی کل موصوف بہا کالانسانیۃ فی کل شخص من ھذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولۃ (یعنی ایک مقدمہ تو یہ تھا جو مذکور ہوا) اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ گو ان امور کلیہ و موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد بین الموضوع والمحمول ہے کہ ایک کے احکام دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوا مگر پھر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیت اور زید عمرو میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید عمرو کی تعدد و تجزی سے انسانیت میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر اعادہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اسپر مرتب و متفرع کیا جاوے پس فرماتے ہیں) یہ بات معلوم ہے کہ یہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں پھر بھی وجود خارجی کے اعتبار سے معدوم ہیں اور صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں (یعنی جسوقت ان کو موجودات خارجیہ کا محکوم بہ بنایا جاتا ہے مثلاً زید عالم ہے جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جبکہ ان کو کسی موجود خارجی کیطرف (اول) نسبت کردیا جاوے مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید کے تعلق سے اس حدوث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حدوث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ عامہ ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہونے کی اور وجود میں دوسرے کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہی ہونیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہوئی سے تبعاً یہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کرلیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بنجاتا ہے اور یہ سب اوپر بیان ہو چکا ہے) پس اعیان موجودہ کے ضمن میں رہ کر یہ امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کرلیتے ہیں (جو اصل میں اس موجود عینی کیلئے ثابت تھا جیسا اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حدوث کو علم نے بھی قبول کرلیا) اور

(باوجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل اور تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے)
اُن امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
(یہ نہیں کہ اس کا ایک جزو یا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمرو میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیہ متحقق ہے
اور عمرو میں بھی پوری ہی انسانیہ ورنہ انسانیۃ امر مشترک فیما بینہم نہ رہیگی تو انکو متفق فی الحقیقہ نہ کہا
جاویگا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیہ کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہے (مگر)
نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (وموجود فی الذہن) ہی رہی ہے اسلئے اس میں انقسام
تعدد نہیں) ف مجموعہ مقدمتین کا حاصل یہ ہوا کہ امور نسبیہ امور حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام
دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر پھر بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ مابہ الفارق بھی دونوں
میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب و ممکن میں بھی باوجود شدۃ ارتباط
واشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آوے اور نہ
اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل الوجوہ لازم آوے کہ مسئلہ کا انکار کیا جاوے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہے اور
مباینۃ بھی ہے یہی حاصل ہے مسئلہ کا من وجہ عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت سے محذورات
مرتفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہے اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال ہوتا ہے
اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہے اسلئے تعبیر ناکافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہے (واذا کان الارتباط
بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت وہی نسب عدمیہ فارتباط الموجودات
بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع وہو الوجود العینی وہہنا) فما
ثمہ جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوی واحق اور جب معدوم معلوم ہو گئی
اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہے اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط ثابت
ہو گیا حالانکہ یہ غیر موجودات عینیہ مذکورہ) نسب عدمیہ ہیں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج
میں نہیں قال الجامی وکانہ عبر بمن تغلیبا لذوی العلم والفہم وقال فی ہی والتانیث
اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر وقال کون الامور الکلیۃ نسبا اما بناء علی کونہا نسبیۃ

الی الموجودات العینیۃ ثابتۃ لها واما بناء علی اخذ نسبۃ الکلیۃ معها واما عدمیتها
فلنسبۃ کلیتها اھ قلت واما باعتبار نفی الوجود المستقل کما قال بالی لا وجود لها فی الخارج
بدون موصوفاتها اھ مطلب کہ جب مطلق وجود کے اشتراک سے ایسی دو چیزوں میں ارتباط ہے جنکا
وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم گر ارتباط تو متعقل ہونے میں زیادہ قریب ہے
(فاللام فی الموجودات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک امر جامع (پایا جاتا ہے
اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ و موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتدبہ)
بھی نہیں (کذا قال الجامی وقال الفقیر وانما قید بذلک لانہ لا یوجد مفهومان الا و بینهما جامع
واقلہ امکان الوجود العقلی) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کے ہوتے ہوئے
تو ارتباط) اقوی و ارجح ہے (قال الجامی وقد وجد الارتباط حال کونہ متلبسا بعدم الجامع
فبالجامع اذ) فلارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول
مقدمات کے اعتبار سے مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے) ولا شك ان المحدث قد ثبت
حدوثه وافتقاره الی محدث احدثه لامکانه بنفسه فوجوده من غیره فهو مرتبط به ارتباط افتقار
ولا بد ان یکون المستند الیه واجب الوجود لذاته غنیا فی وجوده بنفسه غیر مفتقر وهو الذی اعطی
الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب الیه ولما اقتضاه بذاته کان واجبا به ولما کان استناده الی
من ظهر عنه لذاته اقتضی ان یکون علی صورته فیما ینسب الیه من کل شیء من اسم وصفة
ما عدا الوجوب الذاتی فان ذلك لا یصح فی الحادث وان کان واجب الوجود ولکن وجوبه بغیره لا
بنفسه ثم لنعلم انه لما کان الامر علی ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا الله تعالی فی العلم به علی
النظر فی الحادث وذکر انه ارانا آیاته فیه فاستدللنا بنا علیه فما وصفناه بوصف الا کنا نحن ٥٠
ذلك الوصف الا الوجوب الذاتی الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا الیه کلما نسبناه الینا وبذلك
وردت الاخبارات الالهیۃ علی السنۃ التراجم الینا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا
نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه (یعنی جب یہ ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص موجودات
خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس وجودی کے اعتبار سے جیسا ابھی کے قول میں گذرا اور دوسرے
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات مظہر
ہیں حق تعالیٰ کی اسی کو صورت سے تعبیر کرینگے یہ دونوں وجہیں اس قول میں مذکور ہیں بخلاف دوسری موجودات
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کیطرف لازم نہیں تو اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ
اور بھی قوی ہوگیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان سے اور زیادہ کہ وہ مظہر جامع واتم ہے یہاں سے آخر فص تک کے
مضمون کا یہی خلاصہ ہے پس فرماتے ہیں) اور اسمیں کچھ بھی شک نہیں (یعنی یقینی امر ہے) کہ محدث بفتح
الدال کا حدوث یعنی اسکا افتقار ایسے محدث بکسر الدال کیطرف جس نے اسکو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ
وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے جسکی دونوں جہتیں وجود و عدم کی متساوی ہیں تو
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس امکان کے سبب) اسکا وجود
خود اسکی ذات سے نہوگا بلکہ اسکے غیر سے ہوگا پس وہ حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار کے
ساتھ مرتبط ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور اپنے وجود بالذات میں غنی
اور غیر مفتقر ہوگا اور یہی واجب الوجود ہے جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات کے وجود یا بواسطہ ارادہ اس عطا وجود میں
کسی امر علت کا محتاج نہیں ورنہ واجب لذاتہ کا افتقار الی الغیر لازم آویگا اور یہ اسکے کمال کے منافی ہے اور
ارادہ کا واسطہ اسکے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اسکی تحقیق حضرت نے عرفان کے ملفوظ میں تحت
شعر "اے فروغ ماہ حسن از روئے رخشان شما" میں کی ہے) پس وہ ذات اس واجب لذاتہ کی طرف منتسب اور مستند کیا
گیا اور وہ واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے جیسا ابھی بیان ہوا تو وہ ممکن اس واجب کے سبب سے واجب
ہوگا یعنی واجب بالذات تو نہوگا مگر واجب بالغیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے ورنہ تخلف مقتضا کا مقتضی
سے لازم آویگا تو اقتضا نہ ہوگا بعض ور یہ مسئلہ مشہور و مسلم ہے الشئ مالم یجب لم یوجد قال بالی
انہ تعالیٰ لا اقتضاء ههنا بمعنی الاعطاء لا بمعنی الایجاب کما قال الذی اعطی الوجود بمعنی ایجاد
پس ایک ارتباط ممکنات کا واجب کے ساتھ اس افتقار و اقتضا کے سبب سے ہے) اور تیسرا ارتباط اس وجہ سے ہے کہ وہ ممکن اسکا مظہر ہے چنانچہ
اسکا بیان یہ ہے کہ واجب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے کہ اس ممکن کا ظہور ہوا ہے جو واسطہ واجب
کی ذات کے سبب سے ہے تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہو تمامی ان
اسماء و صفات میں کہ اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بجز وجوب ذاتی کے کہ یہ تو حادث کو حاصل نہیں

اگرچہ یہ بھی واجب الوجود ہے لیکن اسکا وجوب بالغیر ہے بالذات نہیں ہے اور حادث کا واجب کی صورت پر
ہونا یہی تفسیر ہے مظہریت کی کذا قال رشیدی رح اور یہ نہیں کہ صورت سے مراد شکل ہو تعالی اللہ عن ذلک اور شیخ رح
نے اس مقدمہ کی کہ استناد الشیٔ لذاتہ مقتضی ہے مستند کے صورت مستند الیہ پر ہونیکو کوئی دلیل بیان نہیں
کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تنا خیال میں آیا کہ شاید
لذاتہ کے عنوان میں اسکی طرف اشارہ ہو تقریر اسکی یہ ہے کہ واجب کا اس حادث کے وجود کو مقتضی ہونا حقیقت میں
اقتضائے واجب کا ظہور ہے اور ظاہر ہے کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور چونکہ یہ استناد محض ذات کے
اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہوگا اور ذات واجب ملزوم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے خواہ صفات تو ذات کا ظہور ہوگا
تو اسکے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہوگا پس اگر اس معلول میں وہ کمالات وصفات ہوں تو یہ خاص کمالات مستند الیہ کے ظاہر
ہونگے اسلئے ضرور ہے کہ اس حادث میں وہ سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہوسکے
بخلاف اسکے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی امر خارج کے واسطہ سے ہو وہاں معلول ظہور علت کا مطلقا
نہیں ہے اسلئے اسکے جمیع کمالات کا معلول میں آنا ضرور بھی نہیں ہے رہا وجوب ذاتی تو چونکہ محل میں اسکی قابلیت ہی
نہیں اسلئے اسکا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہاں یہ کہ پھر علت کے اس کمال کا ظہور کیسے ہوگا تو یہ ظہور بواسطہ
افتقار کے جو کہ ظاہر ہے بانضمام دلائل استحالہ تسلسل کے ہوجاویگا اور یا یوں کہا جاوے کہ اسکے وجوب سے
اسکا وجوب ظاہر ہوجاویگا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالغیر کا حکم کردیا جاویگا۔
جیسے اوپر مقدمہ اولی میں کہا ہے ونقول فی علم الحق انہ قد یعم الی قولہ فانظر الی ما احدثتہ لہ فیہ
من الحکم بلکہ اسپر نظر کرتے ہوئے تو وجوب کے استثناء کی بھی حاجت نہیں نہ اگر بالذات و بالغیر کے تفاوت
کی بنا پر استثناء کیا جاویگا تو پھر تمام صفات علم وحیوۃ وقدرت وغیرہ کو مستثنی کیا جانا ضروری ہے کہ سب میں
یہی فرق ہے پھر امر مشترک کونسا رہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسرے روز مقدمہ مذکورہ یعنی لما کان
استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر
دفعۃً قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جنمیں دو پہلے مذکور ہوچکے کما قد نبہت علیہ
فی مفتتح قولہ ولا شک ان المحدث قد ثبت حدوثہ الخ ایک یہ کہ حادث و محدث میں ربط ہے
کہ ان دونوں میں وجود مشترک ہے دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا ابھی مذکور ہوا
وہ یہ کہ محدث کی صفات علت ہیں اس حادث کے وجود کی یعنی نہ بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب محدث نے

حادث کو وجود عطا فرمانا چاہا اپنی ذات سے ارتباط دیا یادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور
حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث
کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہے اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے یہی کہا جاویگا
اور مبنی وحدۃ الوجود کا یہی ہے اور ہنوز اسمیں کلام ہے کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال متحقق ہے
اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہے کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب
ہوگی صرف بالذات و بالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ
میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ
کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ
مراد ہے یکون علی صورته سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اسپر صفات نقص حادث سے نقض
کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہے کہ اس کا منشا بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر
فساد استعداد حادث کے سبب اسکی صورت بدلگئی جیسے مکدر پانی میں آفتاب تجلی فرماوے تو آفتاب کا
قرص بھی اسمیں مکدر نظر آویگا تو وہ مظہر کا فساد ہے نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہے حق تعالی کی اگر
حادث کی استعداد صالح ہے صورت محمودہ اختیار کریگا مثلاً اعداء دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فاسد
الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے **ف** مقدمات بالا پر جو مقصود
کو بناء علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی البعض مرتب کیا ہے اسمیں
اسطرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ و موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہے کہ بعض
احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم وحیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو
حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم و
حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حدوث سے علم وحیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم وحیات کو قدیم کہنے
لگے اسی طرح جب واجب و ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہے تو یہ ارتباط بھی اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا
پس وجود واجب سے تو ممکن میں یہ اثر جاویگا کہ اس وجود واجب سے ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے
موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کے ظہور
کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ اعیان میں کتم تھا تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاویگا کیونکہ ظہور ممکن سے

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب کا ذات وصفات میں ممکن کیطرف لازم نہیں آتا کہ اُسکے استحالہ کی شیخ خود تصریح فرما رہے ہیں واجب کے صرف بعض افعال واضافات کا توقف ممکن پر لازم آتا ہے سو وہ اسکی صفات نہیں اور حادث ہیں اور اسمیں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اسی حیثیت پر حکم کرنا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالےٰ کا کمال رازقیت کی حیثیت سے موقوف ہے وجود مرزوق پر اسکے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا اُسپر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو توحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس فص کے ختم کے قریب کام لینگے اس قول میں کما انہ ولا تلک الحقائق المعقولۃ الی آخر الاشعار اسلئے اس اشارہ پر تنبیہ کر دیا گیا مولانا جامی رحمہ نے اس عبارت کی شرح میں ولا شک ان المحدث قد ثبت حدوثہ وافتقارہ الی محدث الی قولہ وبعد ذا اسپر تنبیہ کیا ہے اور پھر عبارت ولا تلک الحقائق کی شرح میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس نظریت کی از قبیل تائید المعقول بالمنقول کے پس فرماتے ہیں) پھر ہمکو جاننا چاہیئے کہ جب واقعہ اسطرح ہے جیسا ہمنے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہمکو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ اسنے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کما قال تعالیٰ سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہوگئی کہ حادث ظہور ہے واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ وصف ہمارے لئے بھی ہے بجز وجوب ذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ پھر (اسپر یہ بھی متفرع ہے کہ) جب ہمنے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ ومنشا بنا کر جانا (کذا قال الجامی ایضا باعتبار معنی الآلیۃ والسببیۃ ومنا باعتبار معنی المنشأیۃ) تو ہم اُسکی طرف تمام اُن اوصاف (کمال کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جسکو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اسلئے لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنیکے اُسکی طرف نسبت نہ کرینگے وجہ اسکی یہی مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت سے ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کو متعلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی سب صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہیئے اور حادث کی سب

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ما وصفناہ بوصف میں ما عام ہے اور کل ما نسبناہ الینا میں خاص ہے اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصف نسبت) کے ساتھ اخبارات الٰہیہ اُن حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں وارد ہوئے ہیں پس اُس نے اپنی ذات کو ہماری (ابتلا کیلئے) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بنا میں مجاز ہے مبالغۃً اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بیشمار نصوص میں اوصاف کثیرہ واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہے سمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت فرح ضحک ید وجہ باقی یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اُسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کیموافق انکا تحقق ہے اور یہی ظہور ذات اسماء وصفات در مظاہر کو دنیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبۂ ذات میں ان مظاہر سے تجرد تنزیہ کہلاتا ہے) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرینگے تو ہمنے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اُس مشاہدہ کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمنے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اُسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہیے کہ اس تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے بعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے ثبوت ضروری ہے اور یہ اولاً مشاہدہ کے خلاف دوسرے مظہر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص نہ رہیگی جواب اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ اہ قلت سائر الصفات تابع للصفات السبع فعم الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس اتصاف سب میں مشترک اور ظہور بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دوسرے اجزاء عالم میں بالقوۃ مودع ہیں فعلیت کیطرف آجاتے ہیں یا آجاوینگے چنانچہ آیات و احادیث میں قرب قیامت اور قیامت میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا اُنکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ منصوص ہیں۔ آگے رفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد ہے اسلئے آگے افتراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حاصل یہی تھا پس فرماتے ہیں ولا تشک

انا کثیرون بالشخص والنوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا به تمیزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلک ما کانت الکثرة فی الواحد فکذلک ایضا وان وصفنا بما وصف به نفسه من جمیع الوجوہ فلا بد من فارق ولیس الا افتقارنا الیه فی الوجود وتوقف وجودنا علیه لامکاننا وغناہ عن مثل ما افتقرنا الیه فبهذا صح له الازل والقدم الذی انتفت عنه الاولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیه الاولیة مع کونه الاول ولهذا قیل فیه الاخر ولو کانت اولیته اولیة وجود التقیید لم یصح ان یکون الاخر للمقید لانه لا اخر للممکن لان الممکنات غیر متناهیة فلا اخر لها وانما کان اخرا لرجوع الامر کله الیه بعد نسبة ذلک الینا فهو الاخر فی عین اولیته والاول فی عین اخریته

اور ہم اسمیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالشخص اور کبھی بالنوع کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر بالشخص ہو جاتے ہیں اور اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہے پس (اس سے) ہم یقیناً جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہے جسکے سبب اشخاص (یا انواع) ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہ ہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع یا اشخاص کی) نہ ہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اوصاف قولیہ یا فعلیہ سے کذا قال الجامی) ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جنسے اپنی کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اسپر موقوف ہے بوجہ اسکے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جسمیں ہم اسکے محتاج ہیں (یعنی وجود) پس یہ فارق لازم ہے

ف دیکھئے شیخ پر تہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قائل ہیں اس سے بڑھکر اسکے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہے یعنی پس اسی (عدم افتقار فی الوجود الی الموجد) کے سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل و قدم (کا علم) صحیح ہوا جس (قدم) سے وہ اولیت منتفی ہے جسکے لئے ابتداء وجود بعد العدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد جو اس شئی کا وجود ہوا تو دوسری اشیاء سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اسکی صفت قدم سے

منتفی ہے کیونکہ اسمیں احتیاج الی المبدا لازم آتی ہے اور حقتعالی اس احتیاج سے منزہ ہے تو ملزوم یعنی
ایسی اولیت منتفی ہے پس اُسکی طرف ایسی اولیت منسوب کیجاویگی باوجود اسکے اول (یعنی دیگر سے پہلے
کے) اور وہ معنی یہی ہیں کہ اُس کا کوئی مبدا نہیں وہ خود سب کا مبدا ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبدا سے غنی ہے) اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس سے منتفی ہے) اُسکی
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت
کے معنی بمناسبت تقابل یہ ہوتے جو سب سے اخیر میں موجود بعد العدم ہوا اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصداق ہی نہیں اسی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اُسکی اولیت وجود تقیید کی سی اولیت ہوتی۔
(تقیید سے مراد قید بعد العدم) تو حق تعالی مقید (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر (عبارت نسخہ آخر التقیید ۱۲)
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بدون نقص) غیر متناہی ہیں (یعنی لاتقف
عند حد) اسلئے اُنکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جاوے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو سب ممکنات
کے بعد پیدا ہوا اور اُسکے بعد پھر کوئی پیدا نہوا اور لا تناہی ممکنات کی جو منصوص ہے بمعنی بقا ہو گی تو
جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابد الآباد تک نئے نئے پیدا ہوتے رہیں گے
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں یہ باطل لقولہ تعالی
اکلھا دائم الآیۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالی اس معنی کر آخر بھی نہیں) اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اُسی کی طرف راجع ہوتے ہیں
(یعنی وہ سب کا منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت ہے، مگر جیسا کہ ما بالعرض کا مرجع ما بالذات
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبدا کل شئ اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل
شئ جیسے ما بالذات کی شان ہوتی ہے ما بالعرض کے اعتبار سے آگے اسپر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے
یہ معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہے اپنی عین آخریت میں (یعنی اُسکی اولیت تو اُسکی
آخریت کو مستلزم ہے اور اُسکی آخریت اُسکی اولیت کو مستلزم ہے وجہ یہ کہ حاصل اس اولیت و آخریت کا اُسکے
اوصاف کا ما بالذات ہونا ہے اور یہ ما بالذات ہونا علت ہے مبدئیت و مرجعیت کی کما ذکر پس یہ دونوں معلول ہیں
علت واحدہ کے اور جس طرح علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ کے دو معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

کما ثبت فی محلہ **ف** اور حدیث میں جو اول و آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیا ہے اگر قبلیت و بعدیت کو مبدأیت و مرجعیت پر محمول کر لیا جاوے یعنی نہ آپکا کوئی مبدأ ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مبدأ ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں تو کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر نصوص میں محاورات میں کیگئی ہے اور حقائق اُن کے اور ہیں جس طرح اُسی حدیث میں ظاہر و باطن کی تفسیر میں لیس فوقک شیء ولیس دونک شیء آیا ہے اور وہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ متفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و ابطن مراد ہیں حالانکہ خلاف متبادر ہیں اسی طرح بیان قبلیت و بعدیت میں احتمال ہے اور جاننا چاہیے کہ شیخ کی طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فنا ء عالم آخرت کے قائل ہیں اور یہاں اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد من کل الوجوہ کے انسان کی مظہریت اتم اصالۃً اور عالم کی مطلق مظہریت تبعاً بیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان انسان کے یہ کہا ہے وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ الخ پس فرماتے ہیں ثم لتعلم ان الحق وصف نفسہ بانہ ظاہر و باطن فاوجد العالم عالم غیب و شہادۃ لندرک الباطن بغیبنا والظاہر بشہادتنا و وصف نفسہ بالرضی والغضب فاوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبہ و نرجو رضاہ و وصف نفسہ بانہ جمیل و ذو جلال فاوجدنا علی ہیبۃ و انس وھکذا جمیع ما ینسب الیہ تعالیٰ و یسمی بہ فعبر عن ھاتین الصفتین بالیدین اللتین توجہتا منہ علی خلق الانسان الکامل لکونہ الجامع لحقائق العالم و مفرداتہ پھر ہمکو جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو اسطرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے کما قال ھو الاول والاٰخر والظاہر والباطن اور انسان کو اپنی صفات کا مظہر اتم بنانا تھا پس (اسلئے) اُسنے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں ہماری ارواح بھی ہیں اور عالم شہادت کو بھی جسمیں ہمارے اجساد بھی ہیں کما قال اللہ تعالیٰ یعنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن تاکہ ہم (اُسکے اسم) باطن کو اپنے غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اُسکے اسم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر) سے ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن دیکھکر اُسکی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور مظہریت کی حکمت یہی معرفت ہے اور نیز اس طرح بھی وہ مظہر ہے حق تعالیٰ کا کہ) اُسنے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے (چنانچہ نصوص میں مصرح ہے) پس اُسنے عالم کو (یعنی انسان کو کذا قال اللہ تعالیٰ) ذی خوف و ذی رجا پیدا کیا تاکہ ہم اُسکے غضب سے ڈریں اور اُسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنے غضب و رضا کے آثار پیدا کئے کیونکہ ہمارا خوف غضب الٰہی کا اثر ہے اور ہماری رجا اُسکی رضا کا اثر ہے (اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

کی رکھی اور درست صحیح بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہے مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و رجا ثابت
کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارے اندر ہو دوسرے
اس طرح کہ اس صفت کی آثار ہوں کذا قال الجامی پس یہاں اول صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی
تنبیہ فرما دی اور اس تعمیم سے صدہا اعتراض مسئلہ وحدۃ الوجود پر سے مرتفع ہو گئے کیونکہ بہت سی صفات وجود حق
تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں و بالعکس پس جواب ظاہر ہے کہ بعض جگہ مانع کے سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق سے
ہوتا ہے جیسے ذلت صفت ہے عبد کی اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پھر یہ کس صفت کا ظہور ہے سو کہا جاوے گا کہ صفت
مذل کا ظہور ہے) اور (نیز اسی طرح اس نے اپنے نفس کو انکے ساتھ موصوف کیا ہے کہ وہ صاحب جمال اور صاحب
جلال ہے) چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان اللہ جمیل رواہ مسلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ہے ذو الجلال والاکرام)
تو ان صفات کے ظہور کیلئے) ہمکو ہیبت پر ایجاد کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور انس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا
پس اپنی ان صفات سے انکے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامی
بقرینۃ السیاق والسباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں اور انکے ساتھ وہ مسمی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے
(جیسے ہادی اور مضل اور معز اور مذل ان سب کو ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ باعیانہا خواہ باثارہا تو انسان اس طرح
مظہر اتم ہوا کہ اسمیں سب صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کے کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے
ملئکہ یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات آگے خلقت بیدی
کو اسپر محمول کر کے اس دعوی کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل صفتوں سے جنمیں
سب صفات متقابلہ آگئیں کذا قال الجامی) یدین کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل اقید
واقعی لا احترازی سماکا ماالکونہ مظہرا جامعًا) کی تخلیق پر متوجہ ہو گئے ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کی حقائق (یعنی
اعیان ثابتہ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات بجمیعہا مظہر ہیں مجموعہ اسماء و صفات
کے تو حاصل تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ اسماء و صفات کا کذا قال الجامی واصفا قولہ حقائق العالم

مفرداتہ لقولہ التی ہی مظاہر لجمیع الاسماء التی یعبر عنہا بملاحظۃ شمول معنیین متقابلین لہا بالیدین فی ہذہ الاسماء
الظاہرۃ فیہا ارباہما پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی ف یدین کے یہ معنی مجازی
ہو گئے کذا قال الجامی اور اسکے لئے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شرعیہ
کی بنا پر دوسرے معانی مجازیہ سے انکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت سے کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر دلالت

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہے اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہے اور بعض نے شیخ کے قریب قریب
تفسیر کی ہے چنانچہ تفسیر بالا کے بعد کہا ہے وجوز ان یکون ذلک لاختلاف فعل آدم فقد یصدر
عنه افعال ملکیة کانها من آثار الیمین وقد تصدر منه افعال حیوانیة کانها من آثار الشمال وکلتا
یدیه سبحانه یمین اه کذا فی روح المعانی پس شیخ کی اس تقریر سے انسان کا مظہر اتم ہونا اور واضح ہو گیا
آگے بطور جملہ معترضہ کے اسپر ایک تفریع ہے اور اسکے بعد پھر رجوع ہے مضمون بالا کی طرف اس قول سے فما جمع
الله تعالیٰ لآدم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شهادة والخلیفة غیب ولهذا تحجب السلطان ووصف
الحق نفسه بالحجب الظلمانیة وهی الاجسام الطبیعیة والنوریة وهی الارواح اللطیفة فالعالم
بین کثیف ولطیف وهو عین الحجاب علی نفسه فلا یدرک الحق ادراکه نفسه فلا یزال فی حجاب لا
یرفع مع علمه بانه متمیز عن موجده بافتقاره ولکن لاحظ له فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحق
فلا یدرکه ابدا فلا یزال الحق من هذه الحیثیة غیر معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
فی ذلک یعنی جب اوپر یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہے حقائق ومفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال ہے
ان حقائق ومفردات کا اور یہ حقائق ومفردات تفصیل ہیں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہے اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورة ہوتی ہے اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہے بمقابلہ صورت کے اور صورت شہادہ ہوتی ہے
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس سے لازم آیا کہ) عالم (کل کا کل بمقابلہ انسان کے) شہادت ہے اور خلیفہ
(یعنی انسان بحیثیت خلافت بمقابلہ عالم کے) غیب ہے (وجہ قید کی ظاہر ہے کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہے خلافت کی ورنہ باعتبار نشأة عنصریہ کے یہ بھی عالم شہادت میں سے ہے
اور آگے اسکی تائید ایک عادت شائعہ سے ہے کہ) اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہے (کہ اسمیں نسبت
عامہ کے شان خلافت کی زیادہ ہے اس لئے اسمیں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہے) اور (انسان اس صفت
محجوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا مظہر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کو
حجب ظلمانیہ و نورانیہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے (یعنی اپنے لئے حجب کو ثابت فرمایا ہے کما فی الطبرانی فی
الکبیر عن ابی عمرو سہل بن سعد مرفوعا ان دون الله عز وجل سبعین الف حجاب من نور وظلمة وما تسمع
نفس حسنا من حسن تلک الحجب الا زهقت کنز العمال ج ۱ ص ۲۵ اور حجب ظلمانیہ سے مراد بطریق تشابہ
کے دنیوی الکل لانا رقولہ ما تسمع نفس شیئا الخ عنہ) اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیہ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

اور عالم ان ہی دو میں دائر ہے کثیف (ظلمانی) اور لطیف (روحانی) اور اس بنا پر تمام) عالم ذات
حق پر (کذا قال الجامی احد القولین) عین حجاب ہے (تو حق تعالیٰ بھی محجوب و غیب ہے اور انسان بھی
محجوب تھا پس اسمیں بھی حق کا مظہر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے محجب ہونے پر تفریع ہے یعنی) پس عالم حق تعالیٰ کو ایسا
ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضوری ہے اور حق تعالیٰ کا علم بوجہ حجب کے
حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سے) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا کیونکہ
وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کسکو ہوا وہی رہا ہے دوسری حدیث حجاب کے
اس جزو کا لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ، رواہ مسلم فو عابعد قولہ حجابہ النور وفی
روایۃ النار، مگر ساتھ ہی اسکو اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے
مطلب یہ کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مفتقر اور اسکو غنی سمجھے کما قال تعالیٰ واللہ الغنی وانتم الفقراء
حاصل یہ کہ علم بالکنہ کو مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے) لیکن علم نہونیکا
مطلب یہ ہے کہ اس عالم کو وجوب ذاتی کے ادراک میں جو کہ وجود حق سبحانہ وتعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں
پس لا اس حیثیت سے) اسکو کبھی ادراک نہیں کرتا پس حق تعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم ذوقی و شہودی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس وجوب ذاتی کے اتصاف میں قدم نہیں ہے پس چونکہ علم (یعنی
علم ذوقی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو وجوب ذاتی حاصل ہو نہیں سکتا اسلئے یہ علم ذوقی
بھی نہیں ہو سکتا کذا قال الجامی بالمعنی اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم بالیدین
کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور
تفسیر و تعیین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیروں میں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء
الالٰہیہ ہے جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکونیۃ و الحقائق الالٰہیہ ہے کہ انسان دونوں
کا جامع ہے اسلئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک اعتبار سے اوپر تقریر ہو چکی دوسری کا اعتبار سے آئندہ آتی
ہے) فجمع اللہ تعالیٰ لآدم بین یدیہ الا تشریفا ولھذا قال لابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وما
ھو الا عین جمعہ بین الصورتین صورۃ العالم وصورۃ الحق وھما یدا الحق وابلیس جزء من العالم لم تحصل لہ ھذہ الجمعیۃ
ولھذا کان آدم خلیفۃ فان لم یکن ظاھرا بصورۃ من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فما ھو خلیفۃ وان لم یکن
فیہ جمیع ما تطلبہ الرعایا التی استخلف علیھا لان استنادھا الیہ فلا بد ان یقوم بجمیع ما تحتاج الیہ والا

قال الجامی وحمل الیدین ثنا نسبی ھو ما علی بعض تقابل من الصفات وجعلھما اشارۃ الی المعنی کنا وقع ۲۰ منہ

فلیس بخلیفۃ علیہم فما صحت الخلافۃ الا للانسان الکامل فانشاء صورتہ الظاہرۃ من
حقائق العالم وصورہ وانشأ صورتہ الباطنۃ علی صورتہ تعالیٰ ولذلک قال فیہ کنت
سمعہ وبصرہ وما قال کنت عینہ واذنہ ففرق بین الصورتین (یہ رجوع ہے مضمون سابق
تخلیق آدم بالیدین کیطرف یعنی) پس اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو
(انکی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا اُن کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ اُنکو مخصوص کرنا تھا)
اور اسی لئے ابلیس سے ارشاد فرمایا تجکو اس امر سے کون مانع ہوا ہے کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اُسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
اور وہ جمع میں الیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھے صورۃ عالم کے بھی اور صورۃ حق
کے بھی (صورۃ حق پر ہونیکا تو اوپر سے مقصود ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے ولما کان استنادہ الی
من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ اور صورۃ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
اس قول میں بیان ہوا ہے لکونہ الجامع لحقائق العالم ومفرداتہ فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیب چنانچہ
احقر کی شرح دیکھنے سے واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین ہیں حق تعالیٰ کے (وجہ علاقہ یہ کہ یدین سے
تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہے کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور
صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں ہیں کذا قال مولانا الجامی بتغیر یسیر) اور ابلیس عالم
میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت بین الصورتین کی سبب آدم علیہ السلام
خلیفہ ہوئے (کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورۃ مستخلف یعنی حقتعالیٰ
بھی اور صورۃ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اُس شخص کی صورت پر ظاہر نہو جس نے اسکو خلیفہ
بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہے یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے اگر اسکی صورت
پر ظاہر نہو) تب بھی وہ خلیفہ نہو (کیونکہ جب اسمیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات نہوں تو وہ اسکی نیابت
میں ویسے ہی تصرف کیسے کریگا) اور (اسی طرح) اگر اسمیں تمامی وہ چیزیں نہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتی ہیں
جنپر وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سب کا استناد اُسی طرف ہے اسلئے ضروری ہوا کہ وہ اُن تمام چیزوں
کا اہتمام کرے جنکی اُن رعایا کو حاجت ہے جنپر اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر اُن کا اہتمام نہ کرے تو) وہ انپر
خلیفہ نہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا مقدر ہے بقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی اسمیں تمامی

یہ چیزیں نہ ہوں تب بھی وہ ایسا خلیفہ نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی انکو حاجت ہو اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہ ہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کریگا اسلئے اسکا صورت خلق پر بھی ہونا ضروری ہوا قال الجامی لان استنادھا تعلیل للطلب ای ذلک الطلب انما یقع منہم لان استناد الرعایا الخ وقال قولہ والا ای وان لم یقم ادم بجمیع ما یحتاج الیہ الرعایا واذا کان ذلک فی قوۃ قولہ وان لم یکن فیہ جمیع ما تطلبہ الرعایا کان کالتکرار لہ فاقتصر فی الجزاء علی قولہ فلیس بخلیفۃ علیہم ولم یصرح بالجزاء فی الاول اھ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین الصورتین ہونا ضروری ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا) پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کامل ہی کیلئے سزاوار ہوئی (کامل کی قید واقعی ہے یعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے تنبیہ کی ہے) پس (اسکے خلیفہ بنانیکی وجہ سے حق تعالی نے اس انسان (کو اسطرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اس) کی ظاہری صورت کو تو عالم کے حقائق یعنی صور متحققہ سے بنایا (کذا فسرہ الجامی حملا علی کونہ عطف تفسیر) اور اسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر بنایا اور اسی واسطے اسکے حق میں حدیث قدسی میں (کما فی المشکوۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ وبصرہ (کہ یہ دونوں صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جوارح ظاہرہ سے ہیں) پس (ان عبارات میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورۃ باطنہ کیلئے صورت ظاہرہ کو نہیں لائے اس سے تائید ہوگئی کہ انسان اپنے باطن کے اعتبار سے صورت حق پر ہے یہی دعوی تھا اور چونکہ صورۃ الباطنۃ علی صورتہ تعالی سو اگر وہ عبارت بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا تب بھی صحیح ہوتی سبحانہ تعالی فی جمیع الموجود الخ کذا قال الجامی رحمہ اللہ التجوز علی ماقلت آگے یہ بتلاتے ہیں کہ مطلق مظہریت تمام عالم کیلئے حاصل ہے گو مظہریت جامعہ انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ فما فاز الا بالمجموع ولولا سریان الحق فی الموجودات بالصورۃ ما کان للعالم وجود کما انہ لولا تلک الحقائق المعقولۃ الکلیۃ ما ظہر حکم فی الموجودات العینیۃ ومن ھذہ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ شعر

فالکل مفتقر ما الکل مستغن ۔ ھذا ھو الحق قد قلناہ لا نکنی ۔ فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ ۔ فقد علمت الذی بقولنا نعنی ۔ فالکل بالکل مربوط فلیس لہ ۔ عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی ۔

اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہے

لقدر اُس ظہور ہا کے کہ اُس موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طلب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ حاصل نہیں جو خلیفہ کو ہے اسلئے اُسکو فوز بالخلافۃ عہ صرف اس مجموع سے ہوا مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے اور اگر حق تعالے (کے وجود) کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (یہ سریان مجازاً یعنی ظہور یا لا حاظہ کہ ہے نہ بمعنی حلول کذا قال بالی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اوپر مقدمہ اولی میں اس عبارت میں اعلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصار کل الحق محکوما بہ محکوما علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ حقائق معقولہ کلیہ (علم و حیاۃ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حی عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس شبیہ کا استلزام اس شبہ کیلئے اُس عبارت کے تھوڑے بعد والی عبارت میں ولذا کان الارتباط من المحدث عینی الی قولہ محدثۃ من غیرہ میں ایک اشارہ گذرچکا جسکو حضرت نے وہاں بذیل ف کے بہت واضح لکھدیا ہے مکرر ملاحظہ کر لیا جاوے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذکور مع الاشارۃ کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعیہ کے سبب سے عالم کا افتقار اپنے وجود میں حق کیطرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے کما مر تقریرہ تحت قولہ ولذا کان الارتباط الخ چنانچہ آگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارۃ پر ہے پس فرماتے ہیں) ترجمہ

اشعار پس (حق اور خلق ہمیں سے ہر) ایک دوسرے کیطرف مفتقر ہے (خلق تو وجود میں اور حق ظہور میں اور بندہ کے تفتقر ہونے کی تقریر میں اسکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ) کوئی بھی (ان کل الوجوہ) ایک دوسرے سے مستغنی نہیں (افتقار مجازاً یعنی مطلق تعلق و ربط کما قال فیما بعد فالکل بالکل مربوط الخ) یہی حق بات ہے ہم اسطرح کہہ چکے کہ تاپہ بھی نہیں کرتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسے غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراد یہ کہ تو حق تعالے کو اس صفت کے ساتھ ذکر کرکے اس دعوی پر اعتراض کرے اسطرح سے کہ حق تعالی کی یہ صفت عدم افتقار کی مسلم و ثابت ہے پھر اس دعوی افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب دینگے کہ) تو نے (ہمارے کلام مشہور و مذکور فی المقام الآخر سے) جان لیا کہ جس معنی کو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے تعلق کا حکم کرتے ہیں) پس (حق و خلق میں سے) ہر ایک مربوط ہے ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے بالفعل (یہ تعلق نہیں سمجھے حاصل کر لو جس نے کہا ہے اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فنا الکل یہ تعلق خاص حق فی الحال ہے منفی ہے) **ف** حق تعالی کیلئے نسبت افتقار و نفی استغنا سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کیونکہ ظاہراً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازیؒ نے اختیار کی ہے ۵

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد ... ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۵ نفخۃ فافہم بالجمع الحجاب

Marfat.com

آگے ماسبق کا حاصل مع بعض فوائد مختصرہ بیان کرکے فص کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم
اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة رتبته
وهی المجموع الذی به استحق الخلافة فآدم هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع الانسانی وهو
قوله تعالیٰ یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
کثیرا ونساءً فقوله اتقوا ربکم اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
وقایة لکم فان الامر ذم وحمد فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین
ثم ان الله عز وجل اطلعه علی ما اودع فیه وجعل ذلک فی قبضتیه القبضة فیها العالم والقبضة
الاخریٰ فیها آدم وبنوه وبین مراتبهم فیه ولما اطلعنی الله فی سری علی ما اودع فی هذا الامام الوالد
الاکبر جعلت فی هذا الکتاب منه ما حد لی لا ما وقفت علیه فان ذلک لا یسعه کتاب ولا العالم
الموجود الآن فمما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حده لی رسول الله صلی الله علیه وسلم حکمة
الٰهیة فی کلمة آدمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة ثم حکمة سبوحیة فی
کلمة نوحیة ثم حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة ثم حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة
ثم حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة
ثم حکمة احدیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة
ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدریة فی کلمة عزیریة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسویة
ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة ثم حکمة وجودیة فی کلمة داودیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة فی
کلمة هارونیة ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة ثم حکمة فردیة فی
کلمة محمدیة وفص کل حکمة الکلمة التی نسبت الیها فاقتصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب
علی حد ما ثبت فی ام الکتاب فامتثلت ما رسم لی ووقفت عند ما حد لی ولو رمت زیادة علی ذلک ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلک والله الموفق لا رب غیره پس تم کو تقریر سابق سے حکمت نشأۃ
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی اور وہ حکمت اُن کا نمونہ ہونا ہے حقائق عالم کیلئے

اور نیز حکمت نشأۃ روح آدم (یعنی انکی صورت باطنہ کی) بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت یہ ہے) اسکا مظہر ہونا ہے
اسماء الٰہیہ کیلئے) پس وہ آدم (صورتاً) حق بھی ہے اور (صورتاً) خلق بھی ہے اور تم کو اُن کے رتبہ (کے مدار)
کی نشأۃ بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ کے
سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سے کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت ہوئی مستخلف سے اور
دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستخلف علیہ سے جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے
بیان سے تمکو خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر ہر جزو (یعنی جسد روح) کی حکمت بھی معلوم ہوگئی)
پس یہی آدم وہ ذات واحد ہیں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا وبث
منہما رجالاً کثیراً ونساء (مطلب یہ کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے جیسا ترجمہ سے ظاہر
ہے اور چونکہ اس نفس واحدہ کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا انکی
خلافت کا ذکر ہونا ہے اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل ولو فی ضمن البعض مستخلف کیطرف
منسوب ہو و بالعکس جیسا اوپر اس قول میں مصرح ہے فما وصفناہ بوصف الا کنا ذلک الوصف
اور نسبنا الیہ کلما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حق تعالیٰ
کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق ولو فی ضمن البعض
منسوب کرسکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کردیا پس حق تعالیٰ کا متکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے
گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبۃ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ
لنسبۃ الافعال کا اس تشریح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہوسکتا ہے اسلئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں (یعنی)
حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارات کی) یہ ہیں کہ اپنے ظاہر کو (کہ وہ تمہاری
ذات ہے جسکے ظہور سے ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جن افعال کا حق تعالیٰ
کیطرف نسبت کرنا موہم قبح ہے گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کرلو) اور اپنے باطن کو اور
وہ باطن تمہارا رب ہے (جسکے تم مظہر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمہارے جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ
کی طرف منسوب کردو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت
کرنا موہم قبح کو ہے حتیٰ کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرلو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہمکو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اُسی کی طرف منسوب رکھو اور مثلاً ضلال و راہتداء ہی دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہے یعنی ہدایت اسکو موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہمکو ہدایت کی کما فی الحدیث واللہ لولا اللہ ما اهتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ افعال جو من وجہ تمہاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اثر میں یا موثر میں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذمومہ میں (وقوا انفسا) تم اسکے وقایہ بنجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا وقایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل ادب اہل معرفت ہو گے (ا) اس معنی کی توجیہ نقلی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہے سو اسکے متعلق مولانا جامیؒ کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کے کافی ہے اسکو نقل کیے دیتا ہوں قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایۃ الشئ والشیئان ههنا المخاطبون والرب تعالیٰ فان جعلت الشئ الاول المخاطبین۔ والشئ الثانی الرب ولاحظت اضافۃ الوقایۃ الیہ کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشئ الاول الرب والشئ الثانی المخاطبین کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلما کانت الایۃ تحتمل المعنیین جمعہما الشیخ کما هو دابهم فی الایات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التی لا یمنع من ارادتهما الشرع والعقل وقال وقایۃ ربکم ای التہ وقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای التحذرکم اھ قلت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا لغۃ وروایۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الی المفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایۃ الشئ وانما هو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واهلیکم نارا وانما استعمل الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء کما فی اتقی بیدہ وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترک ولعل الشیخ لم یقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ یاد نی مناسبۃ واللہ اعلم **ف** یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت سے کسقدر دور ہے جیسے آج کل کے قائلین وحدۃ الوجود کا آمین مبتلا ہو جاتے ہیں یعنی شیخ لفظاً اساءت ادب کو بھی گوارا نہیں کرتے فکیف بالاباحۃ اس مقام پر مولانا جامیؒ کی خوب تحقیق ہے فرماتے ہیں وکل واحد منهما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس وطهارتها وقوع فی الاباحۃ وبعدها اساءۃ

الا ادب باہ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازیؒ کے ؎ گناہ گرچہ نبود اختیار ما حافظ ÷ تو در طریق
ادب کوش کیں گناہ منست ÷ د قولہ نبود اختیار ای فی مرتبۃ التخلیق وان کان باختیارنا فی مرتبۃ الکسب
قولہ کیں گناہ منست ای فی مرتبۃ الکسب لمحض التعلیم ان لا تذکر مرتبۃ التخلیق اصلا والتفت فی الذکر علی مرتبۃ
الکسب فقط آگے تتمہ ہے بیان بعض کمالات آدم کا یعنی) پھر (بعد عطائے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں
پر مطلع کیا جنکو انہیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں مٹھیوں میں کیا۔ ایک مٹھی میں تو تمام
عالم تھا اور دوسری مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہونے کی
حالت میں بیان فرمایا) اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید
اس لئے نہ کی ہو کہ علت مشترک ہے یعنی تاکہ محل استخلاف پر کافی نظر ہو جائے لتوقف التصرف علی النظر اور یا یوں
کہا جاوے کہ انسان نسخہ جامعہ ہے حقائق عالم کا پس انکو مراتب پر اطلاع کرنیکے ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہو گئی
اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جسمیں قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ و یداہ مقبوضتان
اختر ایہما شئت قال اخترت یمین ربی وکلتا یدی ربی یمین مبارکۃ ثم بسطہا فاذا فیہا آدم
وذریتہ فقال ای رب ما ہؤلاء قال ہؤلاء ذریتک الحدیث رواہ الترمذی فی ابواب التفسیر عن
ابی ہریرۃ مرفوعاً فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کے دعوی کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک مٹھی میں آدم اور بنی آدم
تھے اور دوسرا جزو مسکوت عنہ ہے شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور اسمیں کچھ بعد بھی نہیں کیونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی
اور ظاہر یہی ہے کہ اسمیں مخلوقات تھی اور مخلوقات میں بعد آدم و بنی آدم کے بقیہ عالم ہی ہے پس یہی ہوگا واللہ اعلم اور جب
حقتعالیٰ نے مجھکو میرے باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا (یعنی
آدم کے کمالات پر مجھکو مطلع فرمایا) تو میں نے اسمیں سے اس کتاب کے اندر اتنا ہی درج کیا جسکی میرے لئے حد مقرر کر دیگئی
تھی نہ وہ سب جسپر میں واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو اسمیں منحصر نہ سمجھا جاوے جو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے
بلکہ خود میرے علوم متعلقہ بآدم کو بھی مذکور فی الکتاب میں منحصر نہ سمجھا جاوے) کیونکہ اس مقدار کو کہ جسپر میں واقف کیا گیا ہوں
نہ کوئی کتاب کافی ہو سکتی ہے اور نہ تمامی عالم جو اس وقت موجود ہے (وجہ یہ کہ عالم الی مالا یتناہی اسی مرجع فی النشاۃ
الانسانیۃ کی تفصیل ہے تو اس مرجع کی تفصیل موقوف ہے ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم
متناہی کافی ہو نہیں سکتا کذا قال الجامی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں علوم غیر متناہیہ کیسے حاصل ہو گئے سو ممکن ہے
کہ اجمالاً حاصل ہو گئے ہوں یہ اجمال ایسا ہوگا کہ اس کی تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہمکو باوجود سلسلہ اعداد کی لا تناہی کے

ان کا اجمالی علم ایسا حاصل ہے کہ ہم تفصیل پر پوری قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کروڑ دن میں بھی کبھی آگے گننے سے عاجز نہوں آگے یہ بتلاتے ہیں کہ میرا مشاہدہ کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں دوسرے علوم کا بھی مشاہدہ ہوا ہے پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجکو مشاہدہ ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں بحول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے صد مقرر فرما دینے کے موافق ودیعت رکھینگے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ہے ایک) حکمت الٰہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہ یہی باب ہے اسکے بعد حکمت نفثیہ فی کلمۃ شیثیہ پھر فلاں پھر حکمت فردیہ فی کلمۃ محمدیہ پس (ان حکم میں سے) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی جسمیں وہ معرفت مرتسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح نبی کی) ہے جسکی طرف وہ حکمت منسوب کیگئی ہے (یہ نسبت یائی نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس نبی کی طرف منسوب ہے نہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ حکمت جس نبی کے نام سے معنون کیگئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص نبی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہمکو اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص معنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضاف اعتبار میں ہے اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس نبی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃً دوسروں کو جب علوم ان کے کمالات کے متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں ان کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوری ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی ان سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر جسقدر کو مستلزم ہے مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہے کما سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ فی الفص الشیثی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ وحصول الاجمال للانبیاء عم پس میں نے (ان علوم غیر متناہی میں سے) صرف ان ہی پر اکتفا کیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اتنی مقدار کی حد پر اکتفا کیا ہے جو ام الکتاب میں میرے لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے پس میں نے اسی کا امتثال کیا جو (عالم مثال میں) میرے لئے مرتسم کیگئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میرے لئے حد مقرر کیگئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اسپر قادر نہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ الصلوٰۃ کا مرتبہ مانع تھا (جسکو اوپر کہا ہے علی حد ما ثبت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رب ہے ہی نہیں اگر علوم و اعمال میں ترتیب فرماوے) **ف** خلاصہ اس فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت مظہریت جامعہ کی دی حکمت اسمیں ان کا استخلاف تھا۔

تم الفص الاول

له اشارالی کون من المباحث
له اشار الی ان علم ما من علم ... ۱۲

الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوٰة جب احقر فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب تمامتر قابل شرح ہی لیکن جو اصلی مقصود ہے اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اسکی مضرت سے لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہی مگر بین درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں صرف بعض خاص خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہی تو ضروری الحل ہو نہیں ایسے مقامات کا اقدم و اہم ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کی غیر حل شدہ رہجانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاویگا اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کردی جاوی پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب محض نافع ہونیکی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کردیجاویگی ورنہ اصلی مقصود تو حاصل ہو جاویگا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کرکے خاص ایسے مقامات پر لکھا جاتا ہی اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہی اور نام اسکا الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہی اور ہر مقام کی بحث کو بجائے مستقلہ قرار دیکر اُن کو بھی خاص خاص القاب سے ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کا اجزا ہیں ومن اللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

مقام اول فص آدم کے آخر میں حق تعالی کے لئے اس شعر میں فالکل مفتقر ما الکل مستغنی افتقار الی العالم کا دعوی کیا ہی جو مردود بالنص ہی حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہی اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پاچکا تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا

مقام ثانی ملقب بہ بلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ فص شیثی میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیا سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستفید بتلایا ہی اُسکا جواب اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاویگا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا
تكون ابدا الا عن تجل الهى والتجلى من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى
له غير ذلك لا يكون ابدا فاذن المتجلى له مارأى سوى صورته فى مرآة الحق ومارأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه مارأى
صورته الا فيه كالمرآة فى الشاهد اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك
انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتى
ليعلم المتجلى له انه مارآه وما ثمه مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلى من هذا
واجهد فى نفسك عند ما ترى الصورة فى المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة
حتى ان بعض من ادرك مثل هذا فى صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب
بين بصر الرائى وبين المرآة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا
اليه وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التى فوقها غاية
فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج فما
هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وانت مرآته
فى رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وانبهم
فمنا من جهل فى علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل
بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا اعلى
عالم بالله وليس هذا العلم بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه
احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء
الا من مشكوة الولى الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكوة خاتم الاولياء
فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا
فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف
من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم
الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من
وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد

ما ذهبنا الیه فی فضل عمر فی اساری بدر بالحکم فیهم وفی تابیر النخل فما یلزم الکامل ان یکون له التقدم فی کل شئ وفی کل مرتبة وانما نظر الرجال الی التقدم فی رتب العلم باللہ هنالك مطلبهم واما حوادث الاکوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذکرناه ولما مثل النبی صلی اللہ علیه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد کمل سوی موضع لبنة واحدة وکان صلی اللہ علیه وسلم تلك اللبنة غیر انه صلی اللہ علیه وسلم لا یراها الا کما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولیاء فلا بد له من هذه الرویا فیری ما مثل به رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ویری فی الحائط موضع لبنتین اللبن من ذهب وفضة فیری اللبنتین اللتین تنقص الحائط عنهما ویکمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان یری نفسه تنطبع فی موضع تینك اللبنتین فیکون خاتم الاولیاء تینك اللبنتین فیکمل الحائط والسبب الموجب لکونه راها لبنتین انه تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاهر وهو موضع اللبنة الفضیة وهو ظاهره وما یتبعه فیه من الاحکام کما هو اخذ عن اللہ فی السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فیه لانه یری الامر علی ما هو علیه فلا بد ان یراه هکذا وهو موضع اللبنة الذهبیة فی الباطن فانه اخذ من المعدن الذی یاخذ منه الملك الذی یوحی به الی الرسول فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك العلم النافع فکل نبی من لدن ادم الی اخر نبی ما منهم احد یاخذ الا من مشکوة خاتم النبیین وان تاخر وجود طینته فانه بحقیقته موجود وهو قوله کنت نبیا وادم بین الماء والطین وغیره من الانبیا ما کان نبیا الا حین بعث وکذلك خاتم الاولیاء کان ولیا وادم بین الماء والطین وغیره من الاولیاء ما کان ولیا الا بعد تحصیله شرائط الولایة من الاخلاق الالهیة فی الاتصاف بها من کون اللہ یسمی بالولی الحمید فخاتم الرسل من حیث ولایته نسبته مع الختم للولایة نسبة الانبیاء والرسل معه فانه الولی الرسول النبی وخاتم الاولیاء الولی الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیه وسلم مقدم الجماعة وسید ولد ادم فی فتح باب الشفاعة فعین حالا خاصا ما عمم وفی هذه الحال الخاص تقدم علی الاسماء الالهیة فان الرحمن

ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعۃ الشافعین ففاز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادۃ فی ہذا المقام الخاص فمن فہم المراتب والمقامات لم یعسر علیہ قبول مثل ہذا الکلام یعنی عطیات الٰہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرے اسمائیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشا تجلی جمیع اسمار الٰہیہ کی ہو اسمیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہو اور اسمائیہ وہ جنکا منشا کسی خاص صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہے کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہے کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسمار کی تجلی کا فیض ہے اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہے جسکا منشا محض ذات ہو جسکو فیض اقدس کہتے ہیں بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہے کذا قال بالی آفندی اسکو اصطلاحاً ذاتی کہدیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطایا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعھد) ہمیشہ تجلی الٰہی سے ہوتی ہیں (تجلی الٰہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسمار کذا قال الجامی اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد متجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہے کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے) تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا مطلب یہ کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عبد متجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ گویا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ) حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب وہ ایک حیثیت خاص سے اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہے محسوس چیزوں میں جب تم اسمیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو مرئی نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اُس آئینہ ہی میں دیکھا ہو اُس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ مشاہدہ تامہ نہیں ہی پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ) کا سطور بر ظاہر فرمایا کہ اُسکو اپنی تجلی ذاتی کی ایک مثال قائم کردیا تاکہ متجلی لہ کو معلوم ہو جاوے کہ اُس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت وتجلی (ذاتی کذا قال الجامی) کے ساتھ اشبہ ہو اس مثال سے بڑھکر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ تامہ ہو جاتا ہی بلکہ یہ حکم تو مشترک ہی بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہو سکنا ہے پس تخصیص ذکری تخصیص حکم کے لئے نہیں ہی بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جسکا احتمال تھا اس لئے اُسکی نفی کردی ہذا ما ذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جسوقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرلو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعًا نہ دیکھ سکو گے (ہاں صورت سے نگاہ ہٹالو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہی کہ ایک مشاہدہ اور معتین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی معین مشہود کے ادراک کی گنجائش رکھتا ہی کذا قال الجامی) حتی کہ بعض لوگونکو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا تو وہ اسطرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصر اور مرآۃ میں یہ اس شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہی اور بات وہی ہی جو ہمنے کہی اور ہم اسطرف گئے وقد بینا ہذا فی الفتوحات المکیۃ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جسوقت صورت کو دیکھ رہے ہو اُس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کردی اور وہ وجہ حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے منصرف کرنے سے وہ حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہی وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہی صورت متجلی لہ سے قطع نظر کرکے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہی کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ جب تمکو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہو جاوی تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اُس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اسمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور اُنکی جو رؤیت (خاصہ) اپنے اسما کی متعلق ہے اور اُن اسما کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اُس رویت اسما کی گویا یہی تفسیر ہے) اسمیں تو اس کا آئینہ (اور مظہر) ہی (جیسا اپنے محل میں متقرر ہی) اور وہ اسما اُسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اُسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہی) پس اُسکی ذات میں مرآئیت و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات وافعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اُس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوی اور اُس کو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھکر اُس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اُس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اُسمیں نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل اور مستقر کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اُس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اُسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اُسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اُس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اُسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اسمیں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی ہے سو اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اسطرح ادا کیا ہے۔ ؏ رق الزجاج ورقت الخمر ۔ فتشابہا فتشاکل الامر +

فکانما خمر ولا زجاج   وکانما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (اُس) علم (کی حالت) میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہاء ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبۂ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اُسکو یہ عجز حاصل نہیں لہٰذا ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے اُمیں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے اعلیٰ درجہ کا عالم باللہ ہے اور یہ علم (مذکور کہ علوم ولایت سے ہے بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے اور خزائن اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعدہ من امتہ فحصل لہ مرتبۃ خاتم الاولیاء ھو ایضا خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاشخاص اذا کانت المرتبۃ واحدۃ ولو کانت الاشخاص بلا نہایۃ فی العدد فالخاتم الاولیاء مرتبۃ فی الختمیۃ لا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلما کان شان النبوۃ والرسالۃ ماخوذا من مقام خاتم الرسل الختمت مرتبتہما وبقیت مرتبۃ الولایۃ لانہا غیر منقطعۃ فتظہر ھذہ المرتبۃ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التی کانت لہم شیئا فشیئا الی ان تظہر بتمامہا فیمن ھو مستعد لہا وھو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبد القادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی کو

خاتم بطور نیابت اور اُسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضؓ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسٰی علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضؓ کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب دیکھنے میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیار کو بس اس سے اپنی خاتمیت کا دعوٰی بھی ثابت نہیں گو اصل اشکال کے دفع کی پھر بھی ضرورت رہیگی مگر خوعصتہ خالص ان کے دعوی پر ہے وہ تو جاتا رہیگا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط من وجہ سب کے لئے ثابت کیا جاوے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیار کی اضافی ہو یا خاتم کے معنی من ختمت علیہ الکمالات ہوں نہ کہ من لایکون بعدہ ولی بہذہ الدرجۃ اور بالاصالۃ جو کہا ہے عام ہے اصالۃ حقیقیہ و اصالۃ اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب معروض ہوگا) اور اس علم (دشہود عہ تو دعلی ماقال الجامی فی المرجح فلا یثبت ہذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوٰۃ رسول خاتم سے اور (اسی طرح) اُس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالۃ باعتبار تمام انبیار کے ہے اور خاتم الاولیار کی اصالۃ باعتبار اولیار کے ہے پھر یہ کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کا اعتبار سے اصالت ہے یا نہیں تو ظاہر بات ہے کہ خود قواعد شرعیہ سے بھی اور خود شیخ رضؓ کی آئندہ قریب آنیوالی تصریح سے بھی وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلے اللہ علیہ وسلم صاف واضح ہے کہ آپکی اصالۃ خود خاتم الاولیار کے اعتبار سے بھی ہے پس آپکی اصالۃ حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیار کی اصالۃ اضافیہ اور یہ محض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں اسی پر محمول رکھی جاوینگی ورنہ حقیقت میں غور کیا جاوے تو یہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اُسی کا ایک لقب مشکوٰۃ خاتم الاولیا ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الاولیا کہلاتی ہے اسکی ایسی مثال ہے کہ اولیار امت محمدیہؐ میں سے بعضے قدم موسٰی پر کہلاتے ہیں بعضے قدم عیسٰی پر حالانکہ ظاہر اور متیقن ہے کہ یہ سب قدم محمدیؐ پر ہیں نہ کہ موسائی اور عیسائی تو حقیقت اسکی بھی یہی ہے کہ یہ ایک اصطلاح ہے جیسا وجود واجب کے مراتب میں سے ایک مرتبہ یعنی وحدت حقیقت محمدیہ کہلاتی ہے اور ایک مرتبہ یعنی واحدیت حقیقت آدم کہلاتی ہے اور مراد اس سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آدم علیہ السلام کی ذات نہیں محض اصطلاح ہے اسی طرح قدم موسٰی و عیسٰی بھی ایک اصطلاح ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی ایک شان جسکے اعتبار سے آپ کمالات موسویہ کے جامع ہیں حقیقت موسویہ کہلاتی ہے اور ایک شان جس کے

عہ اسی نمبر احقر نے اوپر سے عبارت نقل کی تاکہ معلوم ہو جاوے کہ شیخ کا دعوی توسط کا عام نہیں بلکہ خاص ہے بعض علوم کے ساتھ جسکی تعیین کیلئے پوری عبارت سابقہ نقل کی گئی ۱۲ منہ

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کے جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء امم بھی اور خود حیثیت ولایت سے انبیاء ورسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت بوجہ
احاطہ جمیع مراتب وشعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور جس طرح ان شیون کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
وعیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کے مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اسلئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوء ادب ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہونیکی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا اولیاء
اولیاء سے من حیث الولایۃ بھی لازم نہیں آیا اور ظاہرا استفادہ مضر نہیں اور آئندہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرنے سے آبی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وہ حمل علی الظاہر علی سبیل التنزل ہے
اور اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے دوسرے شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ھی مشکوۃ ولایۃ الرسول الخاتم والا لم یصح کلا الحصرین معا حصر رؤیتہم
المرسلین اولا فی مشکوۃ خاتم الانبیاء وحصرھا ثانیا فی مشکوۃ خاتم الاولیاء فمشکوۃ
خاتم الانبیاء ھی الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ وھی بعینہا مشکوۃ خاتم الاولیاء لانہ قائم
بمظہریتہا ام یقول الاحق والاحسن الاستدلال بعدم صحۃ الحصرین فسبحان اللہ
والحمد للہ اور بالی آفندی ولا یناقض ماذھبنا الیہ کے تحت میں بضمن ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیۃ ختم الرسل لختم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قوی
فی اخذ مراداتہ وکذلک صاحب الاسباب تابع للاسباب فی تحصیل بعض افعالہ فکان
خاتم الاولیاء مرتبۃ من مراتب ختم الرسل وھو معنی قولہ وھو حسنۃ من حسنات
ختم الرسل وھو معنی بقولہ فما یلزم الکامل الخ وبہ اخذ من خزینۃ الحق کما اخذ
جبرائیل علیہ السلام علم الشرائع وھو مفضل علی جبرائیل بالنص الالٰھی والنص علی
اطلاقہ فلزم انہ مفضل علیہ من کل الوجوہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (ایضا) لعموم النص علی جمیع الوجوہ فخاتم الاولیاء خادم

لختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اه آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی (یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہوجاتی ہیں (چنانچہ منقطع ہوگئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعضے نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق الغیبیۃ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اُس علم مذکور کو جو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے کم ہیں اُنکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہے کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہمعصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہوسکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام کی ارواح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں۔ نبوت میں تو آپ کی شان نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپکی اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونیوالی تو صرف انبیاء کی خاص جماعت تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونیوالی انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ تو اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہیگا پھر ان مستفیدین فی الولایت میں بعضے وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں اوپر عرض کرچکا ہوں تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپکی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں اور اگر ظاہر پر محمول کیا جاوے جیسا بعض عبارات سے مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاویگا کہ عالم ارواح میں جو علوم انبیاء کو فیض ولایت آپ سے پہونچا اسمیں سے بعض علوم ولایت میں اُن خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جسطرح حق تعالیٰ سے جو آپ تک وحی آئی اسمیں جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں قالاً بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے لگا کر دبایا کہ تحمل وحی کا فیض پہونچادیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے آپ جبرئیل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں راز اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں بھی اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہو نہ ارواح انبیاء کو اور ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہی ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتلاء و تکلیف ہے اور وہاں ابتلاء

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ سے بواسطہ اوقات نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرینگے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کرنے میں متوسط ہوگیا تو کیا آفتاب افضل الخلائق سے افضل ہو جاویگا اور اگر اس افادہ میں مفید کے افعال اختیاریہ کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفضیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سامنے علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصی جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت سے پس اسکے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بناء پر خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط موجب تفضیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم نہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک جو قرآن و حدیث پہونچے گا اُمیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر اُن کو فضیلت حاصل ہوگئی احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک آیت بھولی ہوئی یاد آگئی رواہ الشیخان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم مبحث پر نقل کیا جاویگا اور وہ قرارت فعل اختیاری تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہوگئے اور بعض نظائر اسکے خود شیخ کے کلام میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ وانما نظر الرجال الخ اب حقیقت کی یہ بناء تو جاتی رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بناء تھی شیخ سے سوء ظن کی اب صرف یہ امر رہگیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر نہ ایمان لانا لازم ہے اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اُسپر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نہ اس کشف کی صحت کا معتقد ہے بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح اور موجب حرمان سمجھتا ہے ممکن ہے کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم آگے جواب ہے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع کیسے ہو جاویگا اسکا جواب دیتے ہیں کہ خاتم الاولیاء اگرچہ تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قادح (اور اسکے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہے اس اعلیٰ سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم ابوین کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم مشی الی الجنت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں مکشوف ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں) اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمرؓ کی فضیلت میں اساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنیکے باب میں اور تابیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اور ہر مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر اُن کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان سو ان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس اشتراک کی علت سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اسمیں بھی تقدم دلیل افضلیت نہیں بس یہاں سے وہ شبہ ساقط ہو گیا جسکو مولانا جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قیل متبوعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فی حقائق الولایۃ تقدم فی رتب العلم باللہ لا فی العلم بحوادث الاکوان فکیف یصح ما ادعاہ الشیخ رضہ من متبوعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی الکل فی رتب العلم باللہ قلنا الخ۔ اور دلیل سے ثابت ہے کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں کما قال بالی آفندی فخاتم الاولیاء وان کان لہ التقدم فی ھذا الوجہ من رتب العلم باللہ لکنہ تابع لختم الرسل فی رتبۃ من رتب العلم باللہ وھو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل مرتبۃ من رتب العلم باللہ وعلی علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وھذا العلم (ای علم التشریع) افضل واعلی من العلم اللدنی اھ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب عبد کا حق کیساتھ تو جن علوم کو اسمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو اسمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس قرب میں دخل ہی ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہی اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہمکو کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا ثمرہ غیر لازمہ ہی اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہمکو امر ہی پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس اسمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جاوے تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جب علم باللہ کا ذکر ہی اُسکے حصول کو ظاہر ہی کہ قرب میں ذرا بھی دخل نہیں جیسا کہ رعایا ایک بادشاہ کو اُسکے صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہی جن کو تعلق حکومت سے ہی اگر فرض کیا جاوے کہ دو شخص بادشاہ کے پاس ایسے وقت پہنچیں کہ اُسکے سامنے آئینہ رکھا ہی اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آرہا ہی ان دو شخصوں میں اختلاف ہوا کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کوئی نقطہ ہی اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جہل کو کیا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و سلف نے ایسے علوم میں کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم لو فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتم بالشان تھا اُسکے سمجھنے کی تاکید کرتے ہیں یعنی) پس ہم نے جو ذکر کیا ہی اُسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء کا تشارک بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں کہ) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہ دی (وجہ تشبیہ محیط ہونا ہی اوضاع شرعیہ و اسرار لدنیہ کو اور یہ بنی گیا اس قصر نبوت کا جزو ہی اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئی کذا قال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی بجز ایک اینٹ کی موضع اور وہ اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (غرض جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھے) مگر اتنی بات میں فرق ہی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو اُس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھے گئے اور رہا خاتم الاولیا تو یہ خواب دیکھنا تو اسکو ضروری ہے اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیگا جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو تشبیہ دی ہی (چنانچہ فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا مذکور ہی کذا قال الجامی و بالی آفندی) اور وہ (خواب میں) دو اینٹ کی جگہ دیکھیگا کہ بدون اُنکے وہ دیوار ناقص ہی اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ سونے کی دیکھیگا (اور یہ دیوار ولایت ہی جیسا خود آگے کہتے ہیں وھو موضع اللبنة الذھبیة فی الباطن

ط اخذت نسخة الامرکی اختارہ بالی آفندی ۱۲ منہ

ع جواب لما مقدر دل علیہ قولہ سن تشبیہ الرویا وجعلہ الا ترتیب بین الشرط والجزاء ما اخذ من تقدم یعنی فلما تحقق ذلک الاتشبیہ من الفاتحیہ ۱۲ منہ

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے فان الولایۃ کما انہا لیست قابلۃ للتغیر بالنسبۃ الی الزمان بوجہ من الوجوہ عما ھو علیہ فکذلک الذھب اھ) اور ایک اینٹ چاندی کی (اور یہ صورت نبوۃ کی ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں انہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر وھو موضع اللبنۃ الفضیۃ۔ نہ اسوجہ سے کہ نبوت مفضول ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے لان النبوۃ کما انہا قابلۃ للتغیر بالنسبۃ الی الازمان فکذلک الفضۃ اھ اور خواب میں ان میں مشارکت فی الاوصاف کافی ہوتی ہے سو ضروری بات ہے کہ وہ خاتم الاولیاء اپنی ذات کو ان دونوں اینٹوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھیگا پس یہی خاتم الاولیاء وہ دو اینٹیں ہوگا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق سے کہتا ہے کہ خاتم الانبیاء کی خواب کی دیوار اور خاتم الاولیاء کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تاکہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف ناتمام تھا اور اس ولی کا اتم ہے بلکہ وہ پہلی دیوار قصر نبوت کی ہے اور اسمیں ایسی ذات باقی ہے جسمیں صرف متبوعیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولایت خاتم الاولیاء سے آخذ ہونیکا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کما ستعلم عنقریب پس آپکے متبوع مطلق ہونے میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور دوسری دیوار ولایت کی ہے اور اسمیں ایسا خاتم باقی ہے جسمیں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی یعنی معاملہ جو فیما بینہ وبین اللہ ہے اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی تابعیت کا ثمرہ ہے مگر پھر بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک ولی کی ہوتی اسی طرح اگر وہ ولی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی نبی کی ہوتی۔ یہ میں نے اپنے ذوق سے لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفندی کی یہ عبارت ملگئی فکان للحائط فی حق ختم الرسل حائط النبوۃ ولہا فی حق خاتم الاولیاء فحائط الولایۃ اھ ملخصا آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں خواب میں کیوں دیکھیگا پس فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق اینٹ کو رفلا یعود الضمیر الی اللبنۃ حائط النبی بل الجنس اللبنۃ المتحقق فی مادۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب یہ ہے کہ (اس شخص میں دو صفتیں ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے جو بعد میں آتا ہے کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ ہے اور اتباع اس ولی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہے اُسکے ظاہر میں بھی اور اُسکے باطن میں بھی پس اس سے کوئی ملحد گنجایش باطل کی نہیں نکال سکتا) اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہے خشت سیمین کا اور وہ موضع خشت سیمین کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنمیں وہ رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اسمیں ایک دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہرہ کے اعتبار سے (رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القا ہوتی ہیں مگر حجت نہیں اور خود یہ القا بھی شرط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا اور تکلیف قبل سے القا ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اینٹیں نظر آوینگی) کیونکہ وہ ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھیگا جس حالت پر وہ امر واقع ہے اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حائط کو اسی طرح دیکھے گا کہ اسمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونیوالا ہے جسمیں دو صفتیں ہیں) اور یہ اخذ فی السر موضع خشت زریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ یہ خاتم الاولیاء (ان علوم کو جنمیں سب علوم آگئے) اسی معدن سے لیتا ہے جہاں سے وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کیطرف وحی بھیجی جاتی ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کے اسکا قطع یا عمل اسکو بھی جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ جیسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جنکو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولایت براہ راست حق تعالیٰ سے لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں آگے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پس تم سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے (کہ ولی کامل علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی متبع رسول کا ہونا ضروری ہے) تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا (کہ نبی کے اتباع کا لزوم کسدرجہ ثابت ہوا اب تمام تحقیق کے خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں) پس جتنے نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا قال الجامی رح) آخری نبی یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہوئے ہیں انمیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم النبیین کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عنصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی حقیقت (روحانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کے کنت نبیا وادم بین الماء والطین دوسرے انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام نبی کا کہ فیض و برکات خاصہ کا اعطا کرنا ہے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) ویسی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جب کہ آدم ماء و طین میں تھے (یعنی عالم اجسام میں نہ آئے تھے گو عالم ارواح میں نبی اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں بزعم شیخ ان کے لئے خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرے اولیاء جو ہیں وہ اس وقت ولی ہوئے جب شرائط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط اخلاق الٰہیہ کے ساتھ متصف ہونا ہے کہ حق تعالیٰ کا نام بھی ولی حمید ہے (پس اور ولی تو دنیا میں آکر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القاء علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے انکے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القاء خواہ اضطراری سے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القاء گو اضطراری ہو مگر بدون تلقی کے تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیغمبروں کی نسبت کیا تھا حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جسکا نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبروں کی نسبت لکھنے سے بھی زیادہ ہاتھ تھرتھراتا ہے دل کانپتا ہے مگر یہ نقل بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپکے ایک متبع کو کوئی برا کہے اسکے کلام کی حقیقت کو سمجھکر گو قبول بھی نہ کرے باقی ادب بے ادبی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ؎

بے ادب تر نیست زو کس در جہاں ‌ ‌ ‌ با ادب تر نیست زو کس در نہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت سے وہی نسبت ہے جو اسکے ساتھ اور انبیاء و رسل کو ہے کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے) رسول (اور) نبی بھی ہیں (قال الجامی الولی باعتبار باطنہ والرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع والنبی باعتبار الانباء عن الغیوب والتعریفات الالٰہیہ ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شرائع و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے اور ولی ہونے کی حیثیت سے علوم کو اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور) مراتب (مقامات) کا مشاہدہ کرنے والا بھی ہے تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کے اعتبار سے واسطہ ہوگا ف اب اس وقت بالکل اخیر میں ایک مضمون کہکے وہ وسوسہ ذرا توحش کم ہوا مجھ میں آیا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بمقابلہ علوم نبوت کے اتنا بڑا کمال نہیں جسمیں غیر نبی کو نبی پر تقدم ہو سکے بلکہ ان دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے وضو اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت سے ہے پس اگر امتی معترضین حضور کے ساتھ ہو اور نماز

وقت پانی کی تلاش میں نکلا اور جب پانی ملجاوے اول خود وضو کرے پھر پانی لاکر نبی کو وضو کراوے مگر جب جماعت کا وقت آوے نبی کا مقتدی بنجاوے تو اس تقدم فی الوضوء یا توسط فی صب الماء سے کسی کو تفضیل یا سوادب کا شبہ بھی نہیں ہوتا یہی حال ہے ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں۔ پھر نبوت میں نبی ہی مقدم ہے جیسا نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کسی آیت کا علم نبی کو حافظہ میں ہے اور اسکے ادنیٰ خادم کے حافظہ میں رہ جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کو اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھ رہا ہے وہ تو یہ سنکر سخت متوحش ہوگا جیسے عوام الناس یہ سنکر کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تنقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھسے میرے ایک دوست نے حکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنار تقریر میں اسکے منہ سے نکلگیا کہ ایکبار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نعلین شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ انکے مارنے کو طیار ہوگئے تو انکے نزدیک طہارت نعلین اتنا بڑا کمال ہے کہ اسکی نفی کو موجب نقص سمجھے۔ مگر جسکو اس واقعہ کے علم کا یا طہارت نعلین کا درجہ معلوم ہوگا وہ متوحش نہوگا بلکہ دلیل کا اتباع کریگا اگر دلیل قوی بلا معارض ہے اس کا قائل ہوگا اگر ضعیف بلا معارض ہے اسکا احتمال رکھیگا اور اگر ضعیف مع المعارض ہے اگر معارض قطعی ہے اسکو قطعاً رد کریگا اگر معارض قطعی نہیں ظنی الدلالۃ ہے اسکو ظناً رد کریگا پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہونچا ہوا معتقد کرہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جاوے جیسا شیخ سمجھے ہوئے ہیں تو اس کو وحشت تو نہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جاوے سو دلیل محض کشف ہے جسمیں تخیل کا بھی احتمال ہے اور معارض گو قطعی نہیں مگر ظاہر نصوص سے متبادر یہی ہے کہ ذات و صفات حق کے متعلق جو علمی کمالات ہیں انمیں سب انبیا رسب اولیاء پر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظناً غلط سمجھینگے اور احتیاط کیلئے والله اعلم بھی کہینگے مگر اسمیں اور شیخ کو سب و شتم کرنے اور ضال مضل کہنے میں زمین و آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر افضلیت علی الانبیاء کا دعوی کرتے تو بیشک یہ ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں امارات قبول دیکھتے تو اس قول کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بیچارہ شیخ نے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت تصریح کیساتھ اس توہم تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء) باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سید جماعت سید ولد بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات میں ہوا ایک صحیح حسنہ ہے۔ (کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود شان ولایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس تطفل کا ملع نہیں جیسے حضرت عمر رض کا جو مشورہ اساری بدر کے بارہ میں تھا یا جو انکی بابت عبداللہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز نہ پڑھنے کی متعلق تھی حضور کا ذہن وہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آتشی شیشہ
کے مقابل کے کپڑے کو جو جلا دیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر ہوتا ہے
پس اگر آپ کسی صحابی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرما دیں تو گو ظاہر آ وہ علم صحیح صحابی کا ہے مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گو آپکو وہ بالفعل حاضر نہ ہو اسی طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور مشکاتیت اور
اخذ العلم عن اللہ تعالی یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اس سے اخذ کر لیں جیسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو تجسس واقعات بلد کیلئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہے جیسے انبیاء علیہم السلام
جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم ولایت سے اکمل ہیں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دیدیئے جس سے
وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط مخبر دریافت کرتا ہے اور جس جگہ میں چاہے اپنے اختیارات سے گھس جاتا ہے اور
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہونچاتا ہے تو ظاہر میں تو یہ انسپکٹر خبروں کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا
ہوا ہے اسی کے قریب مضمون کو ملا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلک
فاسمع لما یتلی علیک اعلم ان الحقیقۃ المحمدیۃ مشتملۃ علی حقائق النبوۃ والولایۃ کلہا فلانہا
جمع حقائق النبوۃ ظاہرہا واحدیۃ جمع حقائق الولایۃ باطنہا فالانبیاء من حیث انہم انبیاء
مستمدون من مشکوۃ نبوتہ الظاہرۃ ومن حیث انہم اولیاء مستمدون من مشکوۃ ولایتہ الباطنۃ
وکذا الاولیاء التابعون مستمدون من مشکوۃ ولایتہ فالانبیاء والاولیاء کلہم مظاہر
لحقیقتہ الانبیاء لظاہر نبوتہ والاولیاء لباطن ولایتہ وخاتم الاولیاء مظہر احدیۃ جمعہ
لحقائق ولایتہ الباطنۃ فالاستمداد من مشکوۃ خاتم الاولیاء بالحقیقۃ ہو استمداد من مشکوۃ
خاتم الانبیاء وانما اضیف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقتہ التی ہی بعض من حقیقۃ
خاتم الانبیاء ومعنی استمداد خاتم الانبیاء منہ بحسب ولایتہ استمداده بحسب النشأۃ العنصریۃ
من حقیقتہ التی ہی بعض من حقیقتہ وذلک الولی الخاتم مظہرہ فہذا بالحقیقۃ استمداد من نفسہ لا من
غیرہ واللہ اعلم بالحقائق اور بالی آفندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فکانت ختمیتہ ومشکاتیتہ

من ختم الرسل لان العلم الذی یاخذ عن اللہ تعالیٰ فی السر و یعطے ختم الرسل لا یاخذ الا نوعًا
متشعبة من ولایة ختم الرسل وفی التحقیق یاخذ عن اللہ بسببه ویعطی الیه بسببه فکان تقدمه فی هذا الوجه
تقدم الجزء علی الکل فلا فضل علی ختم الرسل بای وجه کان کما قلنا لک من قبل لگے آپ کی اس صفت
خاص سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة سے ایک فائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی) اللہ تعالیٰ
نے (آپکی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرمادیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ میں سب سے
محشر میں مقدم ہونگے اور آپ میں تعمیم نہیں فرمائی (حتی کہ دنیا میں بعض دعائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں قبول
نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہوگئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظرنی الی یوم یبعثون
کی درخواست فوراً منظور ہوگئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت وتقدم اس درجہ پر پہونچا یا گیا
کہ) آپ اسماء الہیہ پر مقدم ہوگئے (تو کیا اس سے آپکی تفضیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت رحم جو
صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کریگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (ایک
حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرمادیں گے کہ سب شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین
باقی ہے) پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ) اس مقام خاص تک فائز ہوئے تو جو شخص مراتب
اور مقامات (کے حقائق اور احکام) کو سمجھتا ہے اس کو ایسے کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا **ف** یہانتک
بحث تھی عطیات ذاتیہ کی جو ایک قسم ہے منجملہ دو قسموں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے یہاں
دوسری قسم یعنی عطیات اسمائیہ کا بیان ہے واما المنح الاسمائیة الخ مگر چونکہ اسوقت انکی شرح سے
کوئی غرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو
کے حاصل کا بہت مختصر طور پر اعادہ کردوں تاکہ بمنزلہ متن کے رہے اور تمام تقریر بمنزلہ شرح کے پس وہ حاصل یہ ہے کہ
اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں دوسرے اگر جو شخص بھی خاتم ہو اسکا واسطہ
فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں ہے تیسرے بالاختیار بلکہ بعض توجیہات پر کہ اس لفظ
کو محض اصطلاحی کہا جاوے نفس توسط ہی ثابت نہیں چوتھے اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں
نہیں پانچویں اگر علم مقصود میں بھی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لفقدان الخصوصیات
التی هی مدار الفضل چھٹے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر ہے یا التزام ساتویں شیخ کے
دعووں میں تعدد نہیں آٹھویں دعویٰ انکو منزلہ سے مجبور نہیں کرتے اور جب وہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عناد

بھی ہو تو خطاء اجتہادی ہے سب و شتم محل خطر ہے اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے
اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے توحش رفع ہو میں عرض کرتا ہوں قال العارف الرومی ؎
آں دمی کز آدمش کردم نہاں ٭ با تو گویم اے تو اسرار جہاں ٭ آں دمی را کہ نگفتم با خلیل ٭ واں دمی را کہ نداند جبرئیل
آں دمی کز وے مسیحا دم نزد ٭ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ٭ حاشیہ میں ہے "دریں جا اشکال ست کہ آں لزوم تفضیل ولی است
بر انبیاء و ہر یکی از شراح در پے رفع ایں اشکال شدہ است شارح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد پارسا قدس سرہ
الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیای امت را بعضے از معارف و مواجید تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام
میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد دریں صورت تفضیل ولی بر نبی لازم نمی آید بجہت آنکہ
ایں حالت او را باستقلال نیست الخ" اور احقر نے کلید مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے اسمیں ایک کام کا
مضمون ہے اسکو بھی نقل کرتا ہوں ف جاننا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اصالۃً اور اولیاء کرام
کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی
مواجید و اذواق اور جس طرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں
پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہیے
کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام
مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو نہ معلوم
ہونیکی کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں
پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ؎ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ٭ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا
اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت
جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید کے افاضہ میں ملائکہ
کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی انکی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں یہ
مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپکے اولیاء امت کو عطا ہو جاویں
پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں
مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہونیکے ان مواجید سے مشرف ہوں گے عجب نہیں کہ اسی لئے انکی نسبت نگفتم یا نداند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو ان کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے۔

تمت الرسالۃ الملقبۃ ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ

اب اس حدیث کے متعلق کہ ایک صحابی کی قرآن پڑھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیۃ یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسئلہ توسط ناقص در افاضہ برائے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کاہے ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہے اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے اسکے تابع کو ہدایت کا نفع پہونچیگا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اس مستفیض کے ذریعہ سے اس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بالقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی اس سے تفضیل ناقص کا شبہ نکرنا چاہیے کیونکہ نبی کا افضل ہونا بمعنی زیادت قرب و کثرت ثواب عند اللہ ہے اور یہ توسط کسی امر خاص میں اس زیادت و کثرت کے منافی نہیں اور غیر نبی میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی اکمل کہدیا جاوے تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صد دوم اور حدیث دو صد و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود لحقوق الجدود ہے اس کلام میں کسی پیغمبروں کی نسبت کا جو ادعا ہو اس ایہام نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گو اور بھی مضمون ہیں مگر تغلیبا یہی لقب رکھا گیا فص نوحی میں ہے کما ہو لو ان نوحا جمع لقومہ بین الدعوتین لاجابوہ او دعا انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآن اور کما ہے وبہذا ما اختص بالقرآن الا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہذہ الامۃ التی ہی خیر امۃ اخرجت للناس فلیس کمثلہ شیء یجمع الامرین فی امر واحد فلو ان نوحا یاتی بمثل ہذہ الآیۃ لفظا لاجابوہ فانہ شبہ ونزہ فی آیۃ واحدۃ اور اسکے بعد کہا ہے فجاء محمد علیہ السلام دعاہم ان الدعوۃ الی اللہ ما ہی من حیث ہویتہ وانما ہی من حیث اسمائہ فقال یوم نحشر المتقین

الى الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم
الهى اوجب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا فى مكرهم (لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا
سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء
فان للحق فى كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله فى المحمديين (وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه) اى حكم فالعالم يعلم من عبد وفى اى صورة ظهر حتى عبد وان التفريق والكثرة
كالاعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية فما عبد غير الله
فى كل معبود فالادنى من تخيل فيه الالوهية فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل سموهم) فلو سموهم لسموهم حجرا وشجرا وكوكبا و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا
الها ما كانوا يقولون الله ولا الاله والاعلى ما تخيل بل قال هذا مجلى الهى ينبغى تعظيمه فلا
يقتصر فالادنى صاحب التخيل يقول (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(انما الهكم اله واحد فله اسلموا) حيث ظهر (وبشر المخبتين الذين) خبت نار طبيعتهم فقالوا الها
ولم يقولوا طبيعة (وقد اضلوا كثيرا) اى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب (ولا
تزد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اورثوا الكتاب فهم اول الثلاثة فقدمهم على
المقتصد والسابق (الا ضلالا) الا حيرة المحمدى زدنى فيك تحيرا (كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا
اظلم عليهم قاموا) فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه وصاحب الطريق
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال اليه غايته فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه من ولا غاية فيحكم عليه الى فله الوجود الاتم وهو
المؤتى جوامع الكلم والحكم (مما خطيئاتهم) فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله وهو
الحيرة (فادخلوا نارا) فى عين الماء فى المحمديين (واذا البحار سجرت) من سجرت التنور اذا اوقدته
(فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا) فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فلو
اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الكل لله
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهى فان الرب له الثبوت والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم هو في
شان) فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو (لا تذر على الارض) يدعو عليهم ان يصيروا في

بطنها المحمدی لو دلیتم بحبل یهبط علی اللّٰه (لَهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) واذا دفنت فیها فانت فیها وھی ظرفك (فیها نعیدكم ومنها نخرجكم تارة اخری) لاختلاف الوجوه (من الكافرین) الذین (استغشوا ثیابهم وجعلوا اصابعهم فی اذانهم) طلبًا للستر لانه دعاهم (لیغفر لهم) والغفر الستر (دیارًا) اهلاحتی تعم المنفعة كما عمت الدعوة (انك ان تذرهم) ای تدعهم وتتركهم (یضلوا عبادك) ای یحیروهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة فینظروا انفسهم اربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبیدا فهم العبید الارباب (ولا یلدوا) ای ما ینتجون ولا یظهرون (الا فاجرا) ای مظهرا ما ستر (كفارا) ای ساترا ما ظهر بعد ظهوره فیظهرون ما ستر ثم یسترونه بعد ظهوره فیحار الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجوره ولا الكافر فی كفره والشخص واحد (رب اغفر لی) ای استرلی واستر من اجلی فیجهل مقامی وقدری كما جهل قدرك فی قولك (وما قدروا اللّٰه حق قدره) (ولوالدی) من كنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة (ولمن دخل بیتی) ای قلبی (مومنا) ای مصدقا بما یكون فیه من الاخبارات الالهیة وهو ما حدثت به انفسهم (وللمومنین) من العقول (والمومنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من الظلمات اهل الغیب المكتنفین خلف الحجب الظلمانیة (الا تبارا) ای هلاكا فلا یعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم فی المحمدیین (كل شیئ هالك الا وجهه) والتبار الهلاك ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیه بالترقی فی فلك نوح وهو فی التنزلات الموصلیة لنا والسلام جسکا حاصل یہ ہے کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و تنزیہ مجتمع نہ تھی اسکو فرقان سے تعبیر کیا ہے اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھی اسکو قرآن کہا ہے اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام دیا ہے اور محمدی کو اُنپر ترجیح دی ہے اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے جواب اسکا یہ ہے کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ و دعوت محمدیہ میں اور محمدی سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں ہے والمراد محمد علیہ السلام وانما جاء بیاء النسبی اشارة الی ان الذی هو الروح الظاهر فی الجسد المحمدی وهو الروح الجزئی المنتسب الی الروح الکلی لا الروح الکلیة المحمدیة اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الٰہی تھیں اور تھی

دعوت ہر ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق تھی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت
یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے اسی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا اگر
دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت سے واقع کرنا منظور ہوتا تو اُس کا حکم فرماتے اور اسمیں زیادہ اجابت
ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہے ولو شاء ربك لآمن من فی الارض کلهم
جمیعا اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود ہے
اس مضمون کو بالی آفندی نے خوب ادا کیا ہے۔ فالمقصود بیان تفاوت المراتب فمقام نوح علیہ السلام
مرتبة من المراتب وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير نقص منها ولا زيادة
عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه
وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو اتى بالجمع فقد انقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه
على وجه التفصيل كما ان محمدا عليه السلام لو لم يات بالجمع لنزل عن درجته فمعنى قوله ولو ان نوحا جمع
لقومه بين الدعوتين لاجابوه اى لو كان مرتبة نوح عليه السلام مقام الجمع لاجابوه فزال توهم النقص
للعقول الضعيفة اھ اور مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما كان الغالب على نوح عليه
السلام تسبيح الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعلم الجمع بالصفة
حكمته بالسبوحية اھ اور شیخ رضی اللہ عنہ کے کلام مما اختص بالقرآن الخ میں اس طرف اشارہ قریب بصراحت ہے کہ
خاص خاص طرز کو اختیار کرنا منجانب اللہ تھا رائے اور اجتہاد سے نہ تھا ف تنزیہ و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں اسپر
سب کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان و سمات حدوث سے پاک ہے پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ
کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقار ذات الی ہذہ الصفات سمجھ کر انکی
نفی کردی اور اُس ثبوت کو ماؤل بکون الذات مبدأ للافعال بکون الصفات مبدأ لہا کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے
پھر انمیں جو مبالغہ تھے انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کردیا اور جنمیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت مانکر عین
ذات کہدیا الاول قول الحکماء والثانی قول المعتزلة اور بعض نے اُن صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثابت
اور زائد علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول الی السماء و کونہ علی العرش اور بعض کو
فعال قرار دیا جیسے اماتت و احیاء ان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا انکی نفی
کردی اور یہ مذہب ہے جمہور متکلمین کا اور بعض نے سب کو ثابت مان کر مشابہت محدثات سے بھی تحاشی نہیں کی یہ

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ مذہب ہے مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی جس کو بلا اشکال عقلی نہیں وہ محکمات کہلاتے ہیں اور جنمیں اشکال عقلی ہے وہ متشابہات کہلاتے ہیں جمع بین التنزیہ والتشبیہ یہ مذہب ہے سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ متشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنے ذوق سے یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ منزہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات سے موصوف ہے بصورت تجلیات خاصہ و مظاہر مثالیہ و عینیہ کے۔

تتمہ **مقام ثالث** اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کی باب میں کہا ہے فغرقوا فی بحار العلم باللہ وھو الحیرۃ فادخلوا نارا فی عین الماء تو ان کافروں کا مآل سعادت کیطرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویگی چنانچہ مولانا عبد الرحمن جامیؒ فرماتے ہیں وکل ذلک بناء علی ما ذھب الیہ من ان مآل حال اھل الشقاء الی السعادۃ ولو کانوا خالدین فی دار الشقاء اہ **مقام رابع** فص ابراہیمی میں ہے ویعبدنی واعبدہ تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب ہے کہ اسکی تفسیر یطیعنی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادۃ مشاکلۃً کہدیا کذا قال الجامیؒ **مقام خامس** فص اسحاقی میں ہے اعلم ایدنا اللہ وایاک ان ابراھیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ (انی اری فی المنام انی اذبحک) والمنام حضرۃ الخیال فلم یعبرھا وکان کبش ظہر فی صورۃ ابن ابراھیم فی المنام فصدق ابراھیم الرؤیا ففداہ ربہ من وھم ابراھیم بالذبح العظیم الذی ھو تعبیر رؤیاہ عند اللہ وھو لا یشعر اور اسی میں ہے وقال اللہ تعالیٰ لابراھیم علیہ السلام حین ناداہ ان یا ابراھیم قد صدقت الرؤیا وما قال قد صدقت فی الرؤیا انہ ابنک لانہ ما عبرھا بل اخذ بظاہر ما رای والرؤیا یطلب التعبیر اور اسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا لذبح ابنہ وانما صدق الرؤیا فی ان ذلک عین ولدہ وما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صورۃ ولدہ ففداہ لما وقع فی ذھن ابراھیم علیہ السلام ما ھو فداء فی نفس الامر عند اللہ اور اسی میں ہے فنقل فما وفی الموطن حقہ وصدق الرؤیا بھذا السبب کما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند سمع فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی الیقظۃ فان الشیطان لا یتمثل علی صورتی فرأہ تقی بن مخلد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الرؤیا لبنا

فصدق تقی بن مخلد رؤیاہ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤیاہ لکان ذلک اللبن علما فحرمہ اللہ علما کثیرا علی قدر ما شرب اھ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیئے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل کو وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایفاء کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہ دی ہے جسکو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل ابراہیمی کے ایجاب حرمان کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے، اسی طرح صاحب وحی میں وہم اور غفلت کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب محذورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عذر غلبۂ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے لھذا کلام زخرفہ الشیخ ولا اراہ حقا بل کلہ صادر عن سوء ادب لحسن محاملہ ان یقال انہ صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اھ مگر احقر اسمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے یہ معنی ہیں کہ مضمون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو اسمیں بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اسپر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا ہے اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں اب بتحقیق رہگئی مضمون کی تو میں کہتا ہوں کہ اسمیں شک نہیں کہ خواب کبھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب وحی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر الطلاق دلائل سے اسکے قائل ہو نہیں بھی بعد نہیں کہ اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور موید بالوحی نہ ہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی بالانکار علیہ سے ہو اسوقت تک وہ ظنی رہیگا اور اسمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں تو نص موجود مگر اسکا کوئی محمل خاص اجتہاد سے معین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات ممہد ہو چکے تو شیخ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ خواب آپکا ضرور وحی تھا مگر اس وحی کے دو محمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر یعنی تعبیر آپنے اپنے اجتہاد سے پہلا محمل متعین فرما لیا اور منشاء اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اسکے قبل آپ معتاد

اسی کے تھی کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل اسوقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نہ فرماتے اور اس خواب کا تعبیر پر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بذبح الکبش ہونا قطعی ہوتا بدلیل نہ ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس ذبح ابن کا مامور بہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا ذبح ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی آپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر ذبح ابن ہی مراد ہوتا تو ذبح ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محمل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطای اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد ذبح کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپنے اسکو ذبح کر دیا باقی اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذبح مامور بہ ابن تھا اور کبش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب دیدیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہدیا حقیقت ہے اس مضمون کی تو اسمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کیگئی باقی تشبیہ دینا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان ماخوذ نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کے اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر و ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب و علو مکان ہو جیسا تحقیق مفصل ملا جامی کے سے نقل کیجاتی ہے فاراہ فی المنام ذبح الکبش ولکن فی صورۃ ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ کما ذکر فی وہمہ ان ذبح ابنہ ہو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتادہ من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما ذکر فی وہمہ من ذبح ابنہ فقصد ذبحہ لعدم انقیاده لابنہ فظہر کمال استسلامہما فنجاہما اللہ تعالی الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ گو عنوان کے خلاف ادب ہونیکا انکار مشکل ہے حق تعالی شیخ کو معاف فرماوے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں گو بیان ما سکا یہ ہے کہ اب تک اسکی کوئی نظیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد کیسی

محل پر محمول کر لیا ہو اور پھر اُس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہو اور اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جاوے تو اس صورت
میں ذبح ابن کا جواز ظنی ہوگا اور حرمت اس ذبح کی پہلے سے قطعی تھی تو ظنی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو ذبح کریں اور یہ محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ
قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسپر کسی کو شبہ ہو کہ جب خواب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ ذبح
متحقق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں مباشرۃ ذبح کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ یقظہ
میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ مدیہ وامرارہا علی الحلقوم للقطع اور اگر اس نا سمجھنے کے اشکال
سے قطع نظر کر لی جاوے تب بھی جب یہ محمل اجتہادی غلط تھا تو جب باپ بیٹوں کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
عزم ذبح کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے اظہار کا کہ الیاس مت کرو ہمارا یہ مطلب
نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور استسلام گفتگو
اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع و امرار سکین کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صدقت
الرؤیا کے لینے اور صدقت فی الرؤیا کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر ذبح ابن ہی مراد ہوتی تو بھی
صدقت الرؤیا بمعنی ادیت حق الرؤیا کما اختارہ المفسرون صادق ہے غایت یہ ہے کہ صدقت بالتخفیف
بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتخفیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشدد کے غلط ہونے کو
مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قراءت متواتر نہیں مگر قراءت شاذہ
کم از کم تفسیر بننے کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشدد کو مفسر بالمخفف کہا جاویگا یا مخفف ہی وارد ہو گیا
تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فداء سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے
اور شیخ نے جو جواب دیا ہے نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدول عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فدا کافی ہے رؤیا کے
محمول علی الظاہر ہونے کے لئے اسی لئے مولانا جامیؒ نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلک
واللہ اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انہ یباشر للذبح بمعنی انہ اضجع ابنہ واخذ
المدیۃ وامرہا علی حلقومہ لیقطعہ ولکن لم یحصل القطع وہذا ہو المراد بقولہ انی اری فی
المنام انی اذبحک ای رایت انی مشتغل باعمال الذبح ولا یلزم منہ تمامہ وقد وقع منہ فی
الیقظۃ ما راہ فی المنام ووطن ہو وابنہ للانقیاد لذلک الشغل اتم العزم ووجد بعد ما ثبت
للذبح حصل المقصود من الابتلاء فتدارکہ اللہ تعالیٰ برحمتہ واعطاء الذبح لیذبحہ فداء لہ

فی قوم ماراٰہ بعینہ ولم تکن رؤیاہ وہماً وخیالاً حاشا منصب الخلۃ عن مثل ہذا الخطاء
واللہ ولی التوفیق مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو جائز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی اجتہادی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کیے ہیں ادب
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنیکو جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے **ف** اس تحقیق کو فص اسحاقی
میں لانا اس بنا پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰق علیہ السلام ہیں مسئلہ میں اختلاف مشہور ہے

مقام سادس فص اسماعیلی میں ہے ؎ وان دخلوا دار الشقاء فانہم + علی لذۃ فیہا نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد + وبینہما عند التجلی تباین + فی شرح بالی فندی لان نعیم الجنان
رحمۃ خالصۃ عن العذاب ونعیم دار الشقاء رحمۃ ممتزجۃ لا یخلو عن العذاب اصلا فکانا
عند التحقیق واحدا داخلا فی حد النعم ومتباینان عند التجلی اسمیں وہی سوال جواب ہے جو تتمہ
مقام ثالث میں گذرا **ف** مولانا جامی رحمہ نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز عن العفو
یستلزم کذب الخبر الدال علی الوعید والحضرۃ الالہیۃ منزہۃ عن ذلک قلت لعل الشیخ رحمہ
ذہب الی ان الوعید لیس بخبر حقیقۃ بل ہو تہدید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجیٔ لمعان کثیرۃ من غیر الاعلام والاخبار کالتلہف والتحسر والدعاء وغیر ذلک

مقام سابع فص یوسفی میں ہے وعلم ذلک یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال
(یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا) ثم برأ بنیہ عن ذلک والحق الکید
بالشیطان ولیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید مع یوسف علیہ السلام
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جسکا قبح ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں مصلحت و حکمت کو
مجازاً و مشاکلۃً کید کہدیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت وارد ہے انہم یکیدون کیدا
واکید کیدا اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جسکو بالی آفندی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوۃ
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بنیہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عدو لہ
فوقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوۃ اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلک من یوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لئلا یقع ذلک من یوسف علیہ السلام۔

مقام ثامن اسکا مقتضیٰ کہ النعیم فی الجحیم فص ہودی کے اول میں ہے وکل ماشی علی صراط

الرب المستقیم فھو غیر مغضوب علیھم من ھذا الوجہ ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
کذلک الغضب الالھی عارض والمآل الی الرحمۃ التی وسعت کل شیء وھی السابقۃ اور
جنید سرد کی بعد ہو وھی البعد الذی کانوا یتوھمونہ فلما ساقھم الی ذلک الموطن حصلوا فی
عین القرب فزال البعد فزال مسمی جھنم فی حقھم ففازوا بنعیم القرب من جھۃ الاستحقاق
لانھم مجرمون فما اعطاھم ھذا المقام الذوقی اللذیذ من جھۃ المنۃ وانما اخذوہ بما
استحقتہ حقائقھم من اعمالھم التی کانوا علیھا وکانوا فی السعی فی اعمالھم علی صراط الرب
المستقیم لان نواصیھم کانت بید من لہ ھذہ الصفۃ فما مشوا بنفوسھم فانما مشوا
بحکم الجبر الی ان وصلوا الی عین القرب (ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون) وانما
ھو یبصر فانہ مکشوف الغطاء فبصرہ الیوم حدید وما خص میتا من میت ای ما خص
سعیدا فی القرب من شقی (ونحن اقرب الیہ من حبل الورید) وما خص انسانا من انسان
فالقرب الالھی من العبد لا خفاء بہ فی الاخبار الالھیۃ فلا قرب اقرب من ان تکون ھویتہ
عین اعضاء العبد وقواہ الخ اور اس فص کے اخیر میں ہے فالکل مصیب وکل مصیب ماجور وکل ماجور سعید
وکل سعید مرضی عندہ وان شقی زمانا فی الدار الآخرۃ فقد مرض وتألم اھل العنایۃ مع علمنا
بانھم سعداء اھل حق فی الحیوۃ الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکھم تلک الآلام فی الحیوۃ الاخری
فی دار تسمی جھنم ومع ھذا لا یقطع احد من اھل العلم الذین کشفوا الامر علی ما ھو علیہ انہ لا یکون
لھم فی تلک الدار نعیم خاص بھم اما بفقد الم کانوا یجدونہ فارتفع عنھم فیکون نعیمھم
راحتھم عن وجدان ذلک الالم او یکون نعیم مستقل زائد کنعیم اھل الجنان فی الجنان واللہ
اعلم تو اسمیں ایک تو دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مغضوب علیہا اور غیر ضال
بتلایا اور پھر سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتلایا اور ان دعووں کا نصوص قطعیہ کے خلاف
ہونا ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ صراط مستقیم اور قرب سے مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد ہے
حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا
ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں۔ کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
احکام تشریعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ احکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح میں

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مضل کے اقتضا سے جو ضال ہو مضل کو اُسکا رب اور ضلال کو اُس کا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے مراد بھی عام ہے تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فان قرب قریب من ان یکون ہویتہ عین اعضاء العبد وقواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کافر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مغضوب و ضلال کی جو نفی کی ہے اسکے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضاء ہے اُس رب کی طرف سے نہ اسیر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اسکے مقتضے کے موافق ہے اور اسی طرح اسکے اعتبار سے یہ شخص ضال یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اسکے اعتبار سے اسکو صراط مستقیم بالاصطلاح المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اسکے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر یہ البتہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعیم سے مشرف ہو جاوینگے سو شارح بالی نے جو اس مقام پر تحقیق کیا ہے اُس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب اور تبدل عذاب بالنعیم کے جزماً قائل نہیں ہیں نہ اُن کا کوئی کلام اسمیں نص ہے بلکہ اُن کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لئے اُس عذاب کے خالص ہونیکی کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ اُس عذاب ہی میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ تعالیٰ کو ہماری ساتھ یہی منظور ہے اور خداتعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی راحت انکو میسر ہو جاوے پس جسد اُن کا معذب رہے اور روح اُن کی متنعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو اُن میں دونوں کیفیتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا کہ مقام سادس کی عبارت بھی اسطرف مشیر ہے چنانچہ اسمیں انکی نعیم کو مباین نعیم جنت کہا ہے جسکی مباینت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شارح موصوف کہتے ہیں ھذا انما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل کلامہ علی انقطاع العذاب عن الکفار ولیس ذلک مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال مسمّی فی حقھم ای من حیث کونھا خالصۃ اور صہیب اور ماجد اور سعید اور مرضی یہ سب غیر خالص ہونیمیں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا ومع ھذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اُنکا جزماً اسکے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ وھذا یقطع اھل العلم انہ یکون لھم

فی تلک الدار نعیم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکا تردد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما انفقدالم کانوا یجدونہ فار تفع عنہم اویکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ ارتفاع کا حکم متعین ہے نہ نعیم مستقل کا پھر جب ان میں تردد ہے تو خود انکی بھی دلیل نہیں کہ انمیں امر مشترک کا جزم ہے اسی طرح اسی تردد کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع نہونے کو ظاہر کر رہی ہیں اور آیات میں جو لا یخفف عنہم آیا ہے اسکی تابید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تابید کی تصریح ہے تو وہ ممزوج بالنعیم کے ساتھ بھی متحقق ہو سکتا ہے یہ تو کلام نصوص کے اعتبار سے تھا اب دوسری دلیل رہی اجماع سو اجماع کے قطعی ہونے کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس اجماع میں پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں معذور ہیں اور دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جاوے گو ممزوج بالالم ہی سہی مگر نصوص کے جو متبادر معنی ہیں اور جنمیں آجتک سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعوی انکے بالکل خلاف ہے اسواسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں اور شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کے اور بعض دلائل اس باب میں اور بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل السلوک میں تحت آیۃ فاما الذین شقوا ففی النار الآیہ کے ذیل میں کی ہے ان اشتقت فانظر ف بعد تحریر اس مقام فصوص ہی کے اخیر میں اسی مضمون کے متعلق ایک مقام نظر پڑا وہاں شیخ نے اس دعوی کی ایک دلیل خاص بھی بیان کی ہے اس دلیل نے اس فن کے اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا اور متعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع کے قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں اور رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہ اپنی اصطلاح کا ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت اضافی نہ کہ حقیقی اس مقام کی یہ عبارت ہے جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی نفسہ علی ما قررناہ من انہ لا یقع شئی فی الوجود ولا یرتفع خارجا عن المشیۃ لان اللہ متعلق بقولہ کان مال الخلق فی الاخرۃ الی السعادۃ ای الی الرحمۃ علی اختلاف انواعہا ای انواع السعادۃ لانتہاء بعضہم الی رحمۃ خالصۃ عن شوب الالم وہم اہل الجنان وبعضہم الی الرحمۃ مع العذاب وہم المخلدون فی النار قولہ کان حاجب لنا فعبر الحق عن ہذا المقام بان الرحمۃ

وسعت کل شیء وانها سبقت الغضب الالٰهی ای العذاب الالٰهی باستیفاء والسابق
متقدم فاذا لحقها ای المتقدم او السابق بالسلوک اذ هو غایته لان الکل سالک الی
الغایة هذا فاعل لحقها الذی صفته حکم علیه المتاخر ای العذاب بعد ما ایام دولته حکم
علیه المتقدم وهو الرحمة والا کان ذلک العبد عدما محضا وهو خلاف ما وقع علیه
النص والکشف من انهما ای الجنان والنیران ١٢ حقیر مع اهلهما یبقیان لا یفنیان
فالمتلبس بالرحمة اذ لم یکن غیرها سبق من موانع ظهورها والعذاب الذی اجتمع معها لا یبعد غیرها وان لم
یکن عینها فهذا ای هذا المعنی الذی بیناه بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمته غضبه
وما سبقت الرحمة علی الغضب الا لتحکم الرحمة علی من وصل الیها وانما وجب الوصول الیها
فانها فی الغایة وقفت والکل سالک الی الغایة فلا بد من الوصول الیها فلا بد من الوصول
الی الرحمة ومفارقة الغضب فکانت الرحمة مرکز العالم کلها فیکون الحکم لها فی کل الیها
بحسب ما یعطیه حال الواصل الیها لان بعضهم یصل الیها فی عین الجحیم مع بقاء والالم وبعضهم
یصل فی دار النعیم بلا الم اھ یہ تقریر نص ہے اسپر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ اسم رحیم سابق ہے اسم منتقم پر
اسلئے مظہر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہے گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی ممزوج بالالم
پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب کا تقدم رحمت سے پس اگر کوئی مقتضی
عذاب کا رحمت سے بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ یہ دلیل وہاں نہ چلیگی تو اس مقتضی کا اقتضا یہی جو عذاب ہوگا اسکے
ارتفاع کا حکم نہ کیا جاویگا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدا غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جاویگا
اور وہ مقتضی استعداد خاص ہے معذبین کی ذوات کی تو جب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہے علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہ ہوگی اور عذاب کی یہ
نوع بھی ان ذوات سے منقطع نہ ہوگی اسی مضمون کو شارح موصوف نے اس عبارت آتیہ میں ادا کیا ہے اور
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی میرے اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
العذاب فی حق العباد الالٰهی والامکانی الی قوله الکلامیة الشرعیة ص ۳۰۹ و ۳۱۰ اور خارج
کی ہے تحقیق ہے کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے نصوص سنی کی اخیر میں تصریح کی ہے واما اهل النار فمآلهم
الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تکون بردا

وسلاما علی من فیہا وھذا نعیمھم فنعیم اھل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین القی فی النار فانہ علیہ السلام تعذب برؤیتہا وبما تعود فی علمہ و تقرر من انہا صورۃ تؤلم من جاورھا من الحیوان وما علم مراد الله فیہا ومنہا فی حقہ فبعد وجود ھذہ الآلام وجد بردا وسلاما مع شہود الصورۃ اللونیۃ فی حقہ اھ تو اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں چلتی جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بھی توجیہ مذکور کو محتمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمہم الخاص بہم وبعد وصولہم وان کانوا یعذبون بالنار ابدا اور بردا وسلاما کی شرح میں کہا ہے من حیث روحانیتہم الی قولہ لکنہا الحرقت ابدانہم بوجہ اخر اھ اسکا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے معنی قولہ واما اھل النار فمالہم ای آخر حالہم یرجع من العذاب الخالص عن الراحۃ والنعیم الی النعیم الممتزج بالعذاب یدل قولہ فصلۃ النار بردا وسلاما لارواحہم من ھذا الوجہ وبہم ومولما لابدانہم من حیث شقاوتہم الذاتیۃ فقد تساوی راحتہم عذابہم فیجتمع نوع من الرحمۃ بنوع من العذاب فیہم لاستحقاقہم الذاتی فلا ینقطع حکم الراحۃ بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنہم ابدا اور اسکے بعد کہا ہے فلا مخالفۃ بین الطائفتین فی دوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضر فی الاعتقادات الدینیۃ ھذا القدر من الاختلاف فی مثل ھذا المحل فانہ محل تحیرت العقول فیہا الی قولہ فہم فی راحۃ غیر راحۃ فالنار تکون بردا وغیر برد اھ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالرای بھی قائلہ نہیں ہے اسکے بعد اس باب میں ایک عبارت فص ایوبی میں لکھ رہی وانما قلنا ھذا من اجل من یری ان اھل النار لا یزال غضب الله علیہم دائما ابدا فی زعمہ فما لہم حکم الرضا من الله فصح المقصود فان کان کما قلنا مال اھل النار الی ازالۃ الآلام وان سکنوا النار فذلک رضی فزال الغضب لزوال الآلام اذ عین الالم عین الغضب ان فہمت اھ اسپر شارح موصوف لکھتے ہیں تصریح منہ بان الرحمۃ المذکورۃ فی اثبات حکم الرضی والرحمۃ تدل علی جواز وقوع ذلک الحکم بہم فلا یقطع ان یکون العذاب ثم اما لہم فیودی ادلتہ الی التوقف بین جواز دوام وقوع العذاب وبین جواز ازالتہ فمذہبہ التوقف فی مثل ھذہ المسئلۃ کما بیناہ من قبل و ربہ ...

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اور اس سے توحش من الشیخ میں اور کمی ہوتی ہے معلوم ہوا
کہ وہ حکم جزماً نہیں کرتے تصرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ ہے جو شارحین نے لکھا ہے لیکن
شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اسمیں چل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع
عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوص تاویل انقطاع عذاب علی الاعمال وبقاء عذاب بالشقاوۃ الاصلیہ
کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر ووقف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار
کیا تھا کہ ان کا کلام نص کے مخالف نہ ہو سو یہ تقدیر اس سے بڑھکر نص کے خلاف ہے کہ اسمیں قائل ہونا
پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جسکو حق تعالیٰ نے جابجا ظلم سے تعبیر کرکے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم
ممتزج بالعذاب کا قائل ہوتا آیت لا یذوقون فیہا برداً ولا شراباً کے صریح خلاف ہے اسی طرح
اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت
کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدون لا یفتر عنہم وھم فیہ مبلسون اسمیں
خلود فی العذاب اور عدم استراح نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس باب میں
جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف
ہوا ہے کہ بعد دخول جنت ونار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اس حالت کے
جو نفخ صور کے بعد اہل برزخ پر ہوگی کہ اسمیں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت زائل
ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال
منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو نصوص آئی ہیں انکو
موقت سمجھا اور خلود کو مکث طویل پر محمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کیلئے
منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت ودوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفخ صور کے
وقت باقتضاء نص کل شیٔ ھالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لحظہ کیلئے فنا
ہو جانا منافی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر نہ شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی
باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے منقول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز
نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کیوجہ سے معذور سمجھنا چاہیئے۔

مقام تاسع ملقب بہ رفع الرحمۃ عن معنی وسع الرحمۃ نص شعیبی میں ہے اعلم ان القلب اعنی قلب

العارف باللہ ھو من رحمۃ اللہ وھو اوسع منہا فانہ وسع الحق جل جلالہ ورحمتہ لا تسعہ وھذا لسان عموم من باب الاشارۃ فان الحق راحم لیس بمرحوم فلا حکم للرحمۃ فیہ یعنی عارف کا قلب تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسماء جمالیہ سے ہے اور یہی مراد ہے رحمت سے) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق جل وجلالہ کو سمائے ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم ہو جاوے اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے **جواب** یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطہ علم وشہود ولو بالوجہ دوسرا احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم وشہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پہونچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت ومرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہو گا چنانچہ آیندہ چل کر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہو گی چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعۃ جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فھو (ای القلب) یسع نفسہ اللہ فتکون الرحمۃ مساویۃ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام وآخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصدر عن عاقل وتوجاھلا فکیف بالفاضل۔

مقام عاشر وهی تتمة لحفظ الحدود فی حقوق العباد در فص لوطی میں ہے فالرسول یحکم بما یوحی الیه به ما عنده غیر ذلك فان اوحی الیه بالتصرف فیه بجزم تصرف وان منع امتنع وان خیر اختار ترك التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة یعنی رسول ارباب تصرف ہیں) بالکل وحی کے موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے ہیں اور اگر منع کر دیا جاوے تو باز رہتے ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے ہیں لیکن جسکو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے **اعتراض** اس عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفة کا احتمال نکلا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر یکون کا رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کا مرجع المخیر کو قرار دیا ہے اور بالی آفندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ الا استثناء منقطع ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمة التامة فی النبوة العامة فص عزیری میں ہے واعلم ان الولایة هی الفلك المحیط العام ولهذا لم ینقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشریع والرسالة فمنقطعة وفی محمد صلی الله علیه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعده یعنی مشرعا او مشرعا له ولا رسول وهو المشرع وهذا الحدیث قصم ظهور اولیاء الله لانه یتضمن انقطاع ذوق العبودیة الکاملة التامة فلا ینطلق علیه اسمها الخاص بها فان العبد یرید ان لا یشارك سیده وهو الله فی اسم والله لم یتسم بنبی ولا رسول وتسمی بالولی واتصف بهذا الاسم فقال الله ولی الذین آمنوا وقال وهو الولی الحمید وهذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا وآخرة فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطیف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها اھ اس عبارت میں نبوة کے بقاء کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوة مشہورہ کے نہیں حتی کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے اثناء میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظهور اولیاء

الله لانه یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ اھ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں اکمہ منتہی مقامات ولایت ہی سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے سو جب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قسم ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہے فسرت الشہوت فی مریم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مریم ومن ماء متوھم من جبرئیل سری فی رطوبۃ ذلک النفخ لان النفخ من الجسم الحیوانی رطب لما فیہ من رکن الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہا السلام کیلئے میلان الی الرجل المتمثل اور جبرئیل علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ ہے کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہے نہ کہ رغبت وقاع کی اور ماء سے مراد منی نہیں نفخ جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اُس بھاپ کو پانی کہدیا اور اسکے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کہدیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغار مائیہ و ہوائیہ سے جب شہوت اور ماء کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال اسپر مبنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی قرار دیا ہے قطع ہو گیا **ف** شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متادب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے بیحد ادب معلوم ہوتا ہے وھو قولہ ثم قال متمما للجواب ما قلت لھم الاما امرتنی بہ فنفی اولا مشیرا الی انہ ما ھو ثمہ ثم اوجب القول ادبا مع المستفھم ولو لم یفعل کذلک لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاہ من ذلک اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وکلھو فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام بربہ الخ جس سے بیحد عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب ماؤل ہے۔

مقام ثالث عشر نیز فص عیسوی میں ہے فما فضل الانسان غیرہ من الانواع
العنصریۃ الا بکونہ بشرا من طین فھو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر
مباشرۃ بالیدین فالانسان فی الرتبۃ فوق الملائکۃ الارضیۃ والسماویۃ والملائکۃ
العالون خیر من ھذا النوع الانسانی بالنص الالٰھی اور اسکے ذرا قبل کہا ہے وما فوق
العناصر وما تولد عنھا فھو ایضا من صورۃ الطبیعۃ وھی الارواح العلویۃ التی فوق السموٰت
السبع واما ارواح السموٰت السبع واعیانھا فھی عنصریۃ فانھا من دخان العناصر المتولد
عنھا وما تکون عن کل سماء من الملائکۃ فھو منھا فھم عنصریون ومن فوقھم طبیعیون اور
اسکے بعد کہا ہے فقال لمن ابی عن السجود لہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت
علی من ھو مثلک یعنی عنصریا ام کنت من العالین عن العنصر ولست کذلک ویعنی بالعالین
من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریا وان کان طبیعیا اسمیں تین شبہے ہوتے
ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہدیا حالانکہ ظاہر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں دوسرے
یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنیٰ کیا تیسرے یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقا انسان سے افضل کہا جواب یہ ہے
کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے توالد و تناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے
تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کے قول
میں کہا ہے علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریا اور یا ان عنصریات میں بھی غالب
جزء نوری ہو وھو اقرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے
اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور بالسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعض اور آیات میں سے بعض جیسی اول
میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبرت
ام کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے
کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامیؒ نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انہوں
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائکۃ آپ نے جواب دیا
اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی فی ملأ ذکرتہ
فی ملأ خیر منھم عمھم قال علیہ السلام وکم ملأ ذکر اللہ فیھم وانا بین اظھرھم شیخ کہتے

ہیں ففرحت بذلك پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملائکہ عالیں افضل ہوں بشر طینی سے اور جامعیت حقائق آلہیہ و کونیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملائکہ سے چنانچہ فص آدم میں خود شیخ نے بھی دعوی کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالی آفندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے فالانسان من حیث حقیقته الجامعة لجمیع المراتب افضل من الموجودات العنصریة والطبعیة فکان الانسان افضل من الملائکة العالین من ذلك الوجه والعالون افضل من حیث انہ لم یکن نشأتھم النوریة عنصریا والیہ اشار بقولہ ویعنی بالعالین للالخ بلخیریة بالنص ھی ھذہ الخیریة لا الخیریة من کل الوجوہ ف یہ ملائکہ عالین مہیمین بھی ہیں باب تفعیل سے مادہ ہیمان ہے بوجہ اسکے کہ یاد الٰہی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو کچھ سروکار نہیں۔ واللہ اعلم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الانفع فی تحقیق امکان الابدع فص ابوبی میں ہے بلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم اسمیں تحدید ہے حق تعالی کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع اور ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اسکا سیاق و سباق خود اسکا مفسر ہے چنانچہ سیاق انکا مولانا جامی نے اسطرح لکھا ہے واذا کان ھویته تعالی ھویة العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانہ علی صورة الرحمن اوجدہ اللہ تعالی الخ پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان کی وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جنمیں ظہور حق تعالی کا تام نہوتا مثلا صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن میں بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جنمیں ظہور تام ہو خواہ وہی مجموعہ ہو جو اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالی کا مظہر اتم ہو پس وہ مجموعہ بھی گو حق واقع نہیں ہوا اور اسپر ہذا العالم ظاہرا صادق نہیں آتا۔ مگر حکما وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس حنی کلام کے یہ ہیں کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت تو تجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں پس لیس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان کسی مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالی رحمہ پر بھی اُن کے ایک ایسے ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے حضرت نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اسوقت مستحضر نہیں اگر کسی کی نظر پڑ جاوے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لیجاوے تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاویگا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے اسلئے اُسوقت خاص میں اُس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم

مقام خامس عشر تتمہ حفظ العبد در فص ایوبی میں ہے ثم کان لایوب علیہ السلام ذلک الماء شرابا لازالة الم العطش الذی هو من النصب العذاب الذی مسه به الشیطان ای البعد عن الحقائق ان یدرکها علی ما هی علیه فیکون بادراکها فی محل القرب اھ قال الجامی ففی الشیطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه من شطن اذا بعد علی رائی اھ اس عبارت میں ایوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت سے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اُسوقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیا علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیه صلی اللہ علیه وسلم ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن جعلناه نورا الآیۃ وقال تعالیٰ وعلمک ما لم تکن تعلم وقال تعالیٰ وقل رب زدنی علما تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے یہ حکم کر دیا جاوے تو اسمیں اعتراض کی کیا بات ہے

مقام سادس عشر تتمہ حفظ العبد فص یحیوی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام الحق علی یحیی من هذا الوجه فجاء للالتباس الواقع فی العنایة الالهیة به من سلام عیسی علی نفسه لکن قرائن الاحوال تدل علی قربه من الله فی ذلک وصدقه اذ نطق فی معرض الدلالة علی

براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير
نحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير نحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد لو قال نبي آيتي و
معجزتي ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت
الآية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
في كلام عيسى باشارة امه اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه
اسمیں بظاہر حضرت یحییٰ علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بدون نص صریح کے ترجیح دی اول تو اولے
سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں پھر خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامیؒ نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی
على الفطن ان مقصود الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهمه بعض
القاصرين بل ترجيح ما وقع في شان يحيى على ما وقع في شان عيسى عليهما السلام من حيث التنصيص على
مقصوده وان احدهما عين الآخر فكانه رح نظر الى امثال هذه التوهمات فقال فتحقق ما اشرنا اليه
تهتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد وللرشاد۔

مقام سابع عشر تتمہ حفظ الحدود فص الیاسی میں ہے الياس هو ادريس كان نبيا
قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث
الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا
مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة
وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا
شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية فكان الحق فيه منزها فكان على النصف من المعرفة
بالله اسمیں چند سوال ہیں سوال اول اخنوخ دو شخصوں کو ایک کہدیا جواب بعض مفسرین بھی معترف
گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفندی نے نقل کیا ہے قال المفسرون هو الياس بن ياسين سبط
هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس وكشف الشيخ وافق الاخير اه صرف اتنا فرق ہے
کہ علماء ظاہر صرف تعدد اسم کے قائل ہوئے ہیں اور شیخ تعدد بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے
عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھا لئے گئے اور پھر نزول فرماویں گے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے
لئے ایک ہی نفس کافی تھا جدا جدا کیا ضرور تھا اس کا جواب مولانا جامیؒ نے دیا ہے قلنا له حكم

قد سیۃ متعلقۃ بتعلق بین الحق حین کا ربسے یادرہیں قبل عروجہ الی السماء وحکم ایناسیہ بعد نزولہ معنا فنعقد لہ بکل اعتبار فص من نسبۃ کلمۃ فی کل فص باسم **سوال ثالث** شیخ کی بعض کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس والیاس جدا جدا ہیں چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بدن عنصری سے دو نبی آسمان میں موجود ہیں ادریس و عیسیٰ علیہم السلام اور دو زمین میں خضر اور الیاس **جواب** اسکا یہ ہے کہ یہ تعدد بنا ئ علی المشہور ہے اور اتحاد بناء علی غیر المشہور ہے کن اقال الجامی **سوال رابع** ان کی معرفت کو ناقص بتلایا **جواب** یعنی قبل تکمیل ایسی تھی نہ کہ بعد تکمیل **سوال خامس** شیخ نے فص ادریسی میں لکھا ہے وھو فلک الشمس فیہ مقام روحانیۃ ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن فی الافلاک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر دوسری روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا **جواب** آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور تنزل الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر آسمان پر ملکوت میں رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہوگیا اس لئے اسکو روحانیۃ سے تعبیر کردیا اور اگر دو شخص جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت سے باقی ہے پس اس کو بروز یا تمثل کہیں گے دوسرے تناسخ وہ باطل ہے جو بمعارادہ کیلئے ہو **ف** شیخ کا فلک شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بناء علی المشہور ہے ورنہ اسکی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھکو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتمہ حفظ الحدود فص ہارونی میں ہے وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسیٰ من الغضب فی اخذ اللحیۃ والراس عدم التثبت مع موسیٰ فی النظر الخ اسمیں موسیٰ علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے **جواب** یہ ہے کہ مطلقاً عدم تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی تثبت کا ہو اور جہاں قصد تو ہو مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتمہ حفظ الحدود اور اسی فص میں ہے فکان عتب موسیٰ اخاہ ھارون لما وقع الامر فی انکارہ وعدم اتساعہ فان العارف من یری الحق فی کل شیئ اس سے معلوم ہوا کہ سبب عتاب کا گوسالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا **جواب** یہ ہے کہ انکار کی دو قسمیں ہیں ایک انکار جسکا سبب اس سے ذہول ہو یری الحق فی کل شیئ دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کلا ان

عابدین کے اس فعل میں من جہت دخول ہے کہ یری الحق فی کل شیء ہیں انکار جو واقع ہوا تھا تو وہ قسم ثانی تھا اور موسیٰ علیہ السلام سمجھے کہ قسم اول ہے اخذت ھذا الجواب من خزائن اسرار الکلمہ حاشی
قولہ فان العارف الخ یہ تو توجیہ ہے کلام شیخ کی باقی یہ دعویٰ کہ عتاب کا سبب یہ تھا بالکل بلا دلیل ہے بلکہ غلط محض ہے

مقام عشرین ملقبہ بعم العرن فی تحقیق توبۃ فرعون فص موسوی ہے فقالت لفرعون (وکانت منطقۃ بالنطق الالٰہی کما قال حبیل ھذا) فی حق موسیٰ انہ قرۃ عین لی ولک فبہ قرت عینہا بالکمال الذی حصل لہا کما قلنا وکان قرۃ عین لفرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضہ طاہرا ومطہرا لیس فیہ شیء من الخبث لانہ قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئا من الاثام والاسلام یجب ما قبلہ وجعلہ آیۃ علی عنایتہ سبحانہ بمن شاء حتی لا ییأس احد من رحمۃ اللہ فانہ لا ییأس من روح اللہ الا القوم الکافرون فلو کان فرعون ممن ییاس ما بادر الی الایمان اور اسی فص میں ہے واما قولہ (فلم یک ینفعہم ایمانہم لما رأوا بأسنا سنت اللہ التی قد خلت فی عبادہ الا قوم یونس فلم یدل ذلک علی انہ لا ینفعہم فی الاخرۃ بقولہ فی الاستثناء الا قوم یونس فاراد ان ذلک لا یرفع عنہم الاخذ فی الدنیا فلذلک اخذ فرعون مع وجود الایمان منہ ھذا ان کان امرہ امر من تیقن بالانتقال فی تلک الساعۃ وقرینۃ الحال تعطی انہ ما کان علی یقین من الانتقال لانہ عاین المومنین یمشون فی طریق الیبس الذی ظہر بضرب موسیٰ بعصاہ البحر فلم یتیقن فرعون بالہلاک اذا آمن بخلاف المحتضر حتی لا یلحق بہ فآمن (بالذی آمنت بہ بنو اسرائیل) علی التیقن بالنجاۃ فکان کما تیقن لکن علی غیر الصورۃ التی اراد فنجاہ اللہ من عذاب الاخرۃ فی نفسہ ونجی بدنہ کما قال تعالیٰ (فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیۃ) لانہ لو غاب بصورتہ ربما قال قومہ احتجب فظہر بالصورۃ المعہودۃ میتا لیعلم انہ ھو فقد عمتہ النجاۃ حسا ومعنی ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الاخروی لا یومن (ولو جاءتہ کل آیۃ حتی یروا العذاب الالیم) ای یذوقوا العذاب الاخروی فخرج فرعون من ھذا الصنف ھذا ھو الظاہر الذی ورد بہ القرآن ثم انا نقول بعد ذلک والامر فیہ الی اللہ لما استقر فی نفوس عامۃ الخلق من شقائہ وما لہم نص فی ذلک یستندون الیہ واما آلہ فلہم حکم آخر لیس ھذا موضعہ
ذکرہ اھ ان عبارات میں شیخ نے صحت ایمان فرعون پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں اول حضرت آسیہ کا یہ کہنا قرۃ عین لی ولک اور وہ کامل ہونے کے سبب ناطق بحق تھیں تو ضرور موسیٰ علیہ السلام سے فرعون کو

قرۃ عین حاصل ہونا چاہیئے اور وہ صحت ایمان ہے اسپر یہ خدشہ ہے کہ اس حصر کی کیا دلیل ممکن ہے کہ یہ
قرۃ عین طبعی ہو جیسے بچے والدین کے قرۃ عین ہوتے ہیں چنانچہ بچپن میں فرعون کے لئے وہ قرۃ عین ہے
دوسری دلیل لانہ قبضہ اللہ عند ایمانہ الخ اسپر یہ شبہ ہے کہ اس سے وجود ایمان کا ثابت ہوتا ہے
نہ کہ قبول ایمان کا اور وجود مستلزم قبول نہیں ورنہ ان آیات کے کچھ معنی نہوتے لاینفع نفسا ایمانہا
فلم یک ینفعہم ایمانہم لما راوا باسنا جب دلیل مخدوش ہے تو یہ دعوی قبضہ اللہ طاہرا مطہرا
جو اسپر مبنی تھا وہ بھی غیر صحیح ہے تیسری دلیل وجعلہ آیۃ الخ حق تعالی کی عنایتونکی بہت دلیلیں
ہیں خاص اس واقعہ کا آیت عنایت ہونا کیسے ثابت ہوا چوتھی دلیل فلو کان فرعون ممن یئس الخ
اسپر یہ خدشہ ہے کہ اسکی رجا سے اس رجا کی صحت و تاثیر کیسے ثابت ہوئی جیسے طلوع الشمس من
مغربہا کے وقت سب ایمان لاوینگے اور ظاہر ہے کہ جو شخص ایمان لاتا ہے رجا ہی سے ایمان لاتا ہے
مگر پھر غیر مقبول ہوگا پانچویں دلیل وقرینۃ الحال تعطی انہ ما کان علی الیقین بالانتقال الخ اسپر
یہ شبہ ہے کہ اول تو اسمیں کلام ہے کہ اسکو یقین ہلاک کا ہوا یا نہیں دوسرے ممکن ہے کہ اسکو آخرت منکشف
ہوگئی ہو اور اسکا انکشاف مانع ہے قبول ایمان سے اور فلم یک ینفعہم ایمانہم لما راوا باسنا کے
یہی معنی ہیں تو اسمیں اور محتضر میں کچھ فرق نہوگا چھٹی دلیل ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الخ اسپر یہ
شبہ ہے کہ ایمان سے مراد ایمان نافع اختیاری ہے نہ کہ غیر نافع و اضطراری ساتویں دلیل جو فتوحات
کے باب سابع وستین ومائۃ میں نقل کی ہے حاصلہ ان اللہ تعالی کان علم انہ قد طبع علی کل
قلب مظہر للجبروت والکبریاء وان فرعون اذل اذلاء امتہ موسی وھارون علیہما السلام
ان یعاملاہ بالرحمۃ واللین لمناسبۃ باطنہ واستنزال ظاہرہ من جبروتہ وکبریائہ فقال
سبحانہ فقولا لہ قولا لینا لعلہ یتذکر او یخشی ولعل وعسی من اللہ تعالی واجبتان اسپر یہ
شبہ ہے کہ لعل وعسی کا وقوع کیلئے ہونا مجاز ہے جب تعذر حقیقت یعنی توقع کے وقت مراد لیا جاتا ہے
اور یہاں حقیقت صحیح ہے باعتبار علم موسی وہارون علیہما السلام کے غرض شیخ کے دلائل سب
مخدوش ہیں اور اسکے خلاف یہ دلائل قویہ قائم ہیں جنمیں تاویل مشکل ہے مثلاً قولہ تعالی وعادا وثمودا
وقد تبین لکم من مساکنہم وزین لہم الشیطان اعمالہم فصدہم عن السبیل وکانوا
مستبصرین وقارون وفرعون وہامان ولقد جاءہم موسی بالبینٰت فاستکبروا فی الارض

وما کانوا سابقین فکلا اخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا علیه حاصبا ومنهم من اخذته الصیحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا وما کان الله لیظلمهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون وجہ استدلال روح المعانی میں اسطرح ہے اور ظاہر ہے فانه ظاهر فی استمرار فرعون علی الکفر والمعاصی الموجبة لما حل به کما یدل علیه التعبیر بکان والفعل المضارع ومع الایمان لا استمرار یعنی ان نظمه (هذا استدلال اخر) فی سلک من ذکر معه ظاهر ایضا فی المدعی ومثلا قوله تعالی فی جوابه قوله آمنت الآن وقد عصیت قبل وجه الاستدلال انه رد لایمانه لا انه عتاب محض علی تقصیره وتفریطه فی الزمان الطویل وتدارکه فی الزمان القصیر کما ذهب الیه بعض الناصرین لایمانه ما فی روح المعانی ومن وقع له الرضا لا یخاطب بمثل ذلک الخطاب کما لا یخفی علی من له وقوف علی اسالیب کلام العرب ومحاوراتهم وایضا کیف یخاطب من محا الایمان عصیانه وافساده بما هو ظاهر فی التقریع المحض والتوبیخ الصرف والتوبیخ البحت فما ذلک الا اقامة اعظم نوامیس الغضب علیه وتذکیره بقبائحه التی قدمها واعلامه بانها هی التی منعت عند النطق بالایمان الی حیث لا ینفعه ومثلا قوله تعالی کذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون واخوان لوط واصحاب الایکة وقوم تبع کل کذب الرسل فحق وعید اور اسی قسم کی ایک آیت سورۂ ص میں ہے ومثلا قوله علیه السلام فی الحدیث الصحیح فی من لم یحافظ علی الصلوة وکان یوم القیمة مع قارون وفرعون وهامان الحدیث رواه احمد والدارمی والبیهقی فی شعب الایمان (کذا فی المشکوة) اور مثلاً اجماع امت کا کہ شیخ کے قبل کسی نے اسکا دعوی نہیں کیا اگر یہ کسی ضعیف درجہ میں بھی محتمل قرآنی ہوتا تو کوئی تو اسطرف جاتا پھر شیخ نے خود فتوحات میں جمہور کی موافقت کی ہے چنانچہ روح المعانی میں باب ثانی وستین سے نقل کیا ہے ان الذین خذلهم الله تعالی من العباد جعلهم طائفتین الی ان قال وقسم الطائفة الاخرة الی قسمین الی ان قال قسم اخر ابقاهم فی النار الی ان قال هم علی اربعة طوائف کلهم فی النار لا یخرجون منها الطائفة الاولی المتکبرون علی الله تعالی کفرعون واشباهه ممن ادعی الربوبیة لنفسه الخ اب اسکی تحقیق باقی رہی کہ شیخ کو اسکے قائل ہونے پر کون امر باعث ہوا اور یہ کہ اسکے قائل ہونے سے شیخ پر کیا حکم جاویگا تیسرے یہ کہ اب اگر کوئی قائل ہو تو اسکا کیا حکم ہے سو امر اول کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ گو بعض لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ ان کا کشف ہے لیکن انکے کلام میں غور کرنے سے صاف معلوم

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہونچے ہوئے ہیں
اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط بھی اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے
ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی اور دوسرے کی دلیل کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
دین سے نہیں ہے پھر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامر فیہ الی اللہ
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تضلیل و تکفیر
جائز نہیں ہاں تخطیہ واجب ہے جیسا شرح المعانی میں ہے دالکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال واضلال
وظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستندا الغیرہ المقابل لہ ان اختلفا
فی القوۃ والضعف علی ان الوقوف علی حقیقۃ ہذہ المسئلۃ لیس مما کلفنا بہ فلا یضر الجہل بہا
فی الدین اھ اگر کسی کو شبہ ہو کہ فقبضہ طاہرا مطہرا تو صیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جملہ نہ ہوتا
کہ ہذا ہو الظاہر الذی ورد بہ القران اور یہ نہ ہوتا ما لم نص فی ذلک اور یہ نہ ہوتا والامر فیہ الی اللہ تو بیشک
ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرائن سے اس جملہ کو مقید کہا جاوے گا بقید ظاہر اکے ساتھ چنانچہ بالی
آفندی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہو المراد من قولہ فقبضہ اللہ طاہرا مطہرا وہو الجواز
لا الحتمی ای فیجاز ان یقبضہ اللہ طاہرا مطہرا اھ اور سب سے اچھی وجہ تطبیق انکے دو متعارض
کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جاوے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جاوے
اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدین و انصاف کے خلاف ہے
قال الجامی ثم ان ہذا الکلام کان مما تفرد بہ الشیخ من بین ائمۃ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
فرعون وعنادہ فی النفوس شنع علیہ القاصرون وبالغوا فی انکارہ فلا حاجۃ الی تلک المبالغۃ
فانہ لا مبالغۃ لہ فی ذلک کما یقول فی آخر ہذا الفص ہذا ہو الظاہر الی قولہ یستند الیہ
(وقد مر) اھ رہا امر ثالث تو جب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاویگا خصوص جب کہ شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام ہے
اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کما قال
بالی افندی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی ہذہ المسئلۃ فی حق الشیخ افتراء منہم علیہ
وہل غلط العامۃ ینشأ من کلام المتشابہین الذین لم یصلوا بروحانیۃ الشیخ ولم یلتجأوا

كلامه على خلاف مراده وقال وما علم هذا الشارح راى داؤد القيصرى القائل بكون ايمانه صحيحًا) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية فى زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز الرحمة فى حق فرعون فى وجوه الآيات واشاراتها التى لا تنكشف للعلماء اه قلت كما غلب تجلى الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قصة الصلوة على ابن ابى ولم يغلب على عمر رض ولذا زاحمه وما زال صلى الله عليه وسلم يدافع مزاحمته بما فيه بعد من تاويل النص ما ذلك اه لغلبة الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابوى صلى الله عليه وسلم بل الى ايمان ابى طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارحًا لقوله هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن اى يدل عليه ظاهر القرآن الذى يجب العمل به اذا لم يعارضه النص والاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذى قد ثبت شقاوته بحجة قاطعة عند من المؤمنين فظن السوء فى حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد فى حقه فقال ثم انا نقول والامر فيه الى الله فعدل عن الظاهر الذى ذكره واورده دليلا على ايمان فرعون الى التوقف لمعارضة الاجماع وبين سبب عدوله لما استقر فى نفوس عامة الخلق وهم الفرق الاسلامية كلها بل بكفره ايضًا من شقائه اه وفى روح المعانى فالذى ينبغى ان يعول عليه واذ هب اليه ولا وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس سره الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه فى ذلك والاخذ به لمخالفته ما دل عليه الكتاب والسنة وشهدت به ائمة الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيخ قدس سره قال ذلك من طريق النظر والنظر يخطى ويصيب على انه لو كان قال ذلك من طريق الكشف لا امر ابدى الاستدلال تفهيمًا وارشادًا الى ان فهمه لم يخالف ما يدل عليه الكتاب لم يلزمنا ايضًا تقليده اه ملخصا خلاصہ مقام کا یہ ہوا کہ مسئلہ بالکل غلط جس کا قائل ہونا کسی کو جائز نہیں لیکن چونکہ یہ غلطی شیخ کی اجتہادی ہے اسلئے اُن پر تشنیع بھی جائز نہیں۔ فقط

برائے پریس

قد تمت رسالة الحل الاقوم لعقد فصوص الحكم

بہترین کتابیں

فصوص الحکم	ابنِ عربی	۴۲/۰۰ روپے
احکامِ شریعت	مولانا احمد رضا خاں بریلوی	۲۴/۰۰ 〃
حدائقِ بخشش	〃 〃 〃 〃	۱۸/۰۰ 〃
علوم مصطفےٰ	〃 〃 〃 〃	۴۵/۰۰ 〃
گلدستہ مثنوی	مولانا مفتی جلال الدین امجدی	۱۲/۰۰ 〃
اصول الشاشی	ترجمہ: غلام قادر	۱۵/۰۰ 〃
معارفِ حدیث	حافظ ملت حضرت مولانا عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ	۱۸/۰۰ 〃
فلسفہ دعا	علامہ فضل احمد عارف	۱۸/۰۰ 〃
برکاتِ بردہ	〃 〃 〃	۲۱/۰۰ 〃
برکاتِ رمضان	〃 〃 〃	۹/۰۰ 〃
سیرتِ سلمان فارسی رضؓ	〃 〃 〃	۲۷/۰۰ 〃
انسانِ کامل	حاجی محمد منیر قریشی	۱۵/۰۰ 〃
اسلام اور سائنس	〃 〃 〃 〃	۹/۰۰ 〃
یارِ کامل	〃 〃 〃 〃	۱۵/۰۰ 〃
قرآنی دعائیں	〃 〃 〃 〃	۵/۰۰ 〃
اسلامی اخلاق	مولانا حبیب الرحمٰن خان شیروانی	۱۲/۰۰ 〃
الفوز الکبیر	حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی	۱۰/۰۰ 〃
عربی بولئے	شفیق مرزا	۶/۰۰ 〃
اعمالِ قرآنی	مولانا اشرف علی تھانوی	۱۲/۰۰ 〃
خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم	〃 〃 〃 〃	۱۲/۰۰ 〃
حضرت میاں میر رحؒ	اقبال احمد	۵/۰۰ 〃
اسلام	امام غزالی	۲۷/۰۰ 〃

نذیر سنز پبلشرز : ۴۰- اے- اردو بازار- لاہور